

مكتبة
الدراسات الفلسفية

مفاهيم مبهمّة في الفكر العربي المعاصر

الدكتور محمد عزيز الحبابي

عضو أكاديمية المملكة المغربية



دار المعارف

مفاهيم مبهمّة في الفكر العربي المعاصر

الدكتور محمد عزيز الحبابي
عضو أكاديمية المملكة المغربية



دار المعارف

عندما يجمد الضوء ويظلم في العيون، وتيبس المقاطع في
الحلقوم، وتتميع الكلمات دون نبرة ودون كثافة يتقطع الكلام
فتفقد الحياة كل معنى.

م. ع. الحبابي

مدخل

١ - المقاصد:

لن يصبح العرب واعين لمصيرهم وقادرين على مجابهته إلا بعد أن يتبلور مفهومه في ذهنهم. إن المصير، قبل كل شيء، معاناة ممارسات تعكس رؤاهم عن التاريخ (الماضي والحاضر)، وعن تصوّرات المستقبل (حسب العقل والعلم). وبمعنى آخر، إن التصرّوات القابلة للتحقق تدعو إلى تفكير علمي وعمل، وإلى منهج واضح ودقيق.

لكن ما يلاحظ هو أن العرب يحاولون مواجهة المصير بتفكير مبهم يقوم على مفاهيم غير دقيقة، وعلى منهج غير واضح. فلن يصلوا إلى فهم مصيرهم الفهم الصحيح المناضل ما دامت تعابيرهم تقريبية لا تفي بإجلاء محتوى المعاني لافتقار الألفاظ الدقة والضبط. إن دور اللسان العربي أن يعكس قدرة الفكر العربي على التواصل.



يتناول هذا العرض مفاهيم تروج كثيراً على الألسنة والأقلام ولم تتبلور بعد حتى تصل إلى الوضوح. كما يهتم بمباحث^(١) أحدثت ضجّات صحافية وسياسية، ولكنها وقفت عند الضجيج دون أن تحك الأنفهان بنسق إجرائي^(٢).



لكي لا نسيح طويلاً، حددنا الموضوع زمانياً (الفترة الحالية) وفضلاً أن يقتصر التحليل على أمثلة من كتاب لهم شعور حاد بالواقع العربي ووعي بأن جميع الشعوب العربية في التخلف متساوية، وأن جميع مسؤوليها مطالبون بمراجعة صارمة، فمن جراء الوعي بالأزمة، أصبح صدر كثير من الكتاب يرحب بالنقد الذاتي البناء، فالنّيّات الحسنة تضبط المعاملات وتربط الأفعال بالمقاصد. ستمرز هذه الصفحات، من وجهة نظر واقعية، كيف أن مضامين بعض المفاهيم الصّلبة تسبح في الضباب، ويتبحر معها في الفموض النسق الفكري العربي عند أغلبية الكتاب، بل حتى عند البعض من «قادة التفكير». فلا محالة أن مناقشة تلك المفاهيم ستساعد على توضيحها، وبالتالي على إزاحة الضباب عن التفكير، أو على الأقل على لفت النظر إلى وجود «الضبابية» مع ضرورة مواجهتها.

(١) مَبَحَث (E.) Them, (f.) thème

(٢) إجرائي (E.) Operational, (f.) opérationnel

انظر جدول للمصطلحات.

إنه مجهود ضروري يتطلب تعاونًا جماعيًا.

بدأت حركة تحديد معاني الألفاظ تحديدًا «جامعًا مانعًا» منذ أن أخذ القوم يضعون المعاجم. ولكن اليوم، في زحمة الاكتشافات والاختراعات العارمة، نلاحظ أن عملية تسمية المكتشفات والمخترعات لا تواكب تقدّم العلم والتقنيات والمذاهب الفكرية.

لا ننكر قيمة ما يحاوله في هذا الميدان، بعض الباحثين وبعض الكتاب، إلا أنها محاولات غير منسقة، تسير بلا خطة، أما نتائجها فضيلة إذا قورنت بما أنفق عليها من أموال وما تطلب من أوقات وجهود واجتهادات، بل إننا نحصد أحيانًا من تلك الجهود فوزى في التعبير وفي التفكير بسبب ضعف المنهج وتصارع الألفاظ المقترحة لتسمية الشيء الواحد، فمن يسىء الزرع لا يحسن الحصاد.

على الجامعات العربية أن تبحث عن طرق لتكييف العربية طبقًا لحاجات العصر ولإخراج «التعريب» من شعارات إلى تطبيقات عملية، كما يجب على الجامعات أن تنظم شبكات لتوزيع منشوراتها داخل كل المعاهد التعليمية، في مجموع العالم العربي، بالوسائل التي تخوّل الإسراع في الخطوات، فيما شى سيرها صيرورة التكنولوجيا والعلوم الطبيعية والاقتصاد، والعلوم الإنسانية. فالمعاهد العليا والجامعات كالمجامع، مطالبة هي كذلك بأن تسهم في خلق القدرة على الابتكار عند الطلاب، وبأن تحارب القوميات الطائفية التي تجعل كل قطر من العالم العربي يفضل لهجته ودارجته على الألفاظ والتعابير الجارية في باقى، أو جلّ، الأقطار الأخرى.

إن الابتكار المنشود لا يعنى أن تفتح الأبواب للبدع اللفظية التي لا تتقيد بضوابط اللسان العربي، والتي تدعو لها الفتوية القومية والنزاعات الطائفية. فبدون تقنين الاتجاه الابتكارى، لا يؤتمن على اللغة العربية، وبالتالي على التفكير العربى من الانسياق مع القوقعة واحتقار الجدّة والحزم في كل مسعى مستقبلى إيجابى^(٣).

شئ ثالث يهم هذه الصفحات، وهى تناقش مفاهيم يستعملها هذا الكاتب أو ذاك؛ أن تظهر علاقة التفكير بالمصطلحات، غموضًا أو وضوحًا، وانعكاس الاستعمالات على الذهن الجماعى. ولكى يتناول العرض المفاهيم الإجرائية وانعكاساتها فى ذهن القارئ، يجب علينا جميعًا، عندما نكتب، أن نمتحن كيف نكتب، وما نكتب، وأن نتصوّر لمن نكتب. فالبلاغة ليست أن تخاطب الناس على قدر ما يفهمون، بل البلاغة هى أن تبين عن قصدك بالصيغ التي تجعل القارئ أو السامع يفهم،

(٣) خصصنا دراسة عن «اللغة بين التجميد والابتكار». انظر: العلم الثقافى، الأعداد، 504، 505، 506، 509، 510، 512، 496، 500، 501 (الرباط: سنة 0891). إنها دراسة تتكامل مع ما تقدّمه الآن.

على قدر ما تريد أن تبلغه إيّاه^(٤). إذا جعلنا اللغة تنزل بالناس ولا ترفعهم إلى مستوى الثقف والإسهام في الحوار أصبحت أداة تجميد وتحجير (ننظر إلى القضية من وجهة التواصل الواعى في الميدان الفكرى والثقافى الذى سينطلق منه الحديث مع بعض الكتاب العرب).

إن اللسان العربى هو وجه الفكر العربى فى التواصل، وإن التواصل مجرد تعبير فكر يتجسد نظرياً، أو فعلياً، كما أنه معيار لكل فعل مسؤول، به يُميز الخطأ من الصواب، والقيح من الحسن. فإذا لم يكن لنا لسان دقيق مبين، افتقدنا الفكر الصحيح المستقيم.



بهذا الصدد، سيجد القارئ أننا نعتمد أحياناً الاستدلال بالقرآن والأحاديث النبوية، وإن كانت الغاية من هذا العرض هى دراسة «مفاهيم عربية» لا «مفاهيم إسلامية». بيد أنه لا يقصد من الاستدلالات الإسلامية الدعوة إلى الإسلام أو التخليط بينه وبين «عرب» و «عروبة» لقد حرصنا على أن نعتمد الواقع العربى، وهذا لا يمكن أن يعزل، تاريخياً وثقافياً ولسانياً، عن المعطيات الإسلامية. فليهدأ روع القوميين العرب!.. ألم يؤثر الإسلام فى كل المتواجدين على أراضى «دار الإسلام»؟.

إن تجاهل بعض الإخوان العرب (من مسيحيين، وملاحدة، ومسلمين أيضاً) للمعطيات الإسلامية، فى إطارها التاريخى، ولتعايير متعارف عليها، أسهم ويسهم بحظ وافر فى إحداث الالتباس الذى يعانى به اللسان العربى.



لا يصبح مصير العرب مشكلاً واعياً يجابهونه إلا بعد أن يتبلور مفهومه فى ذهنهم. إن المصير قبل كل شىء معاناة الممارسات وهى تعكس رؤاهم عن التاريخ (الماضى والحاضر) وعن تصورات للمستقبل قابلة، حسب العقل والعلم، للتحقق الفعلى، بمعنى أن تلك التصورات لتدعو إلى تفكير علمى وعملى دقيق وإلى منهج عقلانى واضح.

لكن، ما يلاحظ هو أن العرب يحاولون مواجهة المصير بتفكير مبهم، لأنه يقوم على مفاهيم غير دقيقة وعلى منهج غير واضح، لذلك، لن يصلوا إلى فهم مصيرهم الفهم الصحيح المناضل ما دامت تعابيرهم تقريبية لا تفى بإجلاء محتوى المعانى لافتقاد الألفاظ الدقة والضبط.



إن المقصد الأساسى لهذه الصفحات هو الإسهام فى معركة الوضوح والتوضيح والدقة؛ لأن اللغة الدقيقة هى القالب للفكر الدقيق، واللغة المبهمة والتقريبية، هى للعقل ارتباك وللتفكير تلثم. فمن أبرز مظاهر التخلف الذهنى والثقافى ألا يكون للألفاظ معنى محدد يوحد بين وعى المتكلمين.

(٤) فتعريف البلاغة بـ «أن تخاطب الناس على قدر ما يفهمون» لا يحصل إلا على حساب المعنى، أى بتسطيح وتنازل إنها قولة تفضل الفهم التقريبى لدى المستمع على حساب المعنى الدقيق الكامل وتبعد الكلام عن مقاصده.

فمقى يجوز تسمية ناطق بمتكلم ونطق بكلام؟

وماذا نقصد بـ «كتابة» و «كاتب»؟

مقى يصح أن يقال: هذا أو ذاك «مثقف»؟

أصبح اللسان العربى، من كثرة ما أصابه من إيهام لسان استلاب لا يجلى بدقة كثيراً من المضامين التى يرمى إلى التعبير عنها. فجلى المفاهيم لا تعانق واقع العرب حالياً وكثير منها مستعارة من مجتمعات غريبة.

٢ - ما الإيهام؟

الإيهام فى الكلام هو ما يجعله غير يقينى؛ واللفظ المبهم ماله أكثر من معنى، فيفرض على سامعه أو قارئه تأويلات مختلفة. إذن، اللفظ المبهم لفظ ينقصه الوضوح لأن طبيعته غير محددة. فالإيهام ملازم للغموض ولتضارب الاحتمالات الدلالية، يحصل عنه التباس، فسوء فهم، ثم سوء تفاهم. إيهام: (E.) Equivocat/Ambiguïté, (f.) équivoque, ambiguïté.

فلنفحص جذر اللفظ، بـ هـ م.

- أيهم الأمر = اشتبه؛ أيهم الأمر = جعله بلا وجه يُعرف به، أفقده هويته (فالمفهوم المبهم مفهوم بلا رابطة مع المعرفة، وهو نفسه مجهول، وصامت كالبهائم، أى الحيوانات التى لا قدرة لها على التمييز).

- ومنه: بهمة = مشكل. فمن ذلك أن اللفظ المبهم = معضلة.

- ويطلق الأيهم على الأعجم، على المصمت، من حائط وغيره.

- وتوصف الأبواب بـ «المُبْهَمة» = المغلقة، وبلا منفذ.

نخرج من السياحة داخل الجذر (ب. هـ م.) بهذه النتيجة: إن «المفاهيم المبهمة» مفاهيم تغلق الأبواب أمام التفكير، ولا تفتحها إلا للفوضى (تناقض التأويل) وللأحمق. إنها أبواب مُهْرَمة على الوضوح واليقين.

الإيهام محجةٌ للبهائم إذ البهيمة حيوان لا ذهن له، فلا تستطيع أن تتصور المعانى تصوراً ثابتاً، أو ترتبها فى نوع محدود.

وعلى سبيل الاستئناس، سنقف وقفة قصيرة عند بعض المعانى الضمنية لإيهام.

أولاً: شك (يقتضيه عدم الاقتناع).

ثانياً: تشكيك (Équivocité).

(أ) فى اللغة = الحمل على التردد (يقابله = التواطؤ: univoque).

(ب) فى الفلسفة = اتفاق من وجه واختلاف من وجه.

ثالثاً: مشكك Equivocation, (f.) équivoque. منطقياً: إنه الكلّي الذي لم يتساو صدقه على أفراد، بل كان حصوله في بعضها أولى وأقدم وأشدّ من البعض الآخر، كالوجود فإنه، في الواجب، أولى وأقدم وأشدّ مما في الممكن» (الشريف الجرجاني، التعريفات).

٣ - تصميم الكتاب:

يتركّب هذا الكتاب من جزأين:

بالجزء الأوّل (وهو الذي بين أيدينا) خمسة أقسام:

مناقشة مفاهيم أساسية في الخطاب الثقافي العربي المعاصر، محاولة لتخطيط مشروع يقتضى أن نفهم بدقّة ما يقصده كتابنا المعاصرون من خلال مفاهيم حديثة ورائجة بكثرة، فنخرج من الفهم التقريبي إلى فهم توافقي مكتمل.

من تلك المفاهيم (على اعتبار أنها حقول دلالية ومباحث) ما يظهر من الواضحات ومع ذلك إذا تفحصها الباحث تراءت له مزدوجة وملتبسة. فمثلاً مفهوم «تعريب» لن «يُمرّ» إلا إذا نجح في امتحان عملي بالإجابة على سؤالين:

ماذا يقصد بهذا المفهوم؟

ما هي الحصيلة التي قدّمتها الأجهزة المكلفة بإنجازه؟

إن «تعريب» شعار، واختياراً سياسياً (سياسة التعليم) وثقافياً ووطني. إنه مجموعة نوايا وأفعال. فلا مندوحة لمن يودّ أن يتفحص هذا المفهوم من التحرّي حتى لا يفصله عن نتائجه. فكون التعريب مناهج وعمليات، وأمانة والتزاماً، يفرض قبل الحكم له أو عليه، أن ينظر إليه من حيث إجراءاته. لقد تجاوز لفظيته وبات سلوكاً وأخلاقية فهو، إذن، خاضع لمعايير مجتمعية أي قابل للمحاسبة وأحكام القيمة.

يتناول القسم الأوّل أمثلة من المفاهيم المبهمة الرائجة جداً وما تحدّثه في الفكر من التباس أو فراغ (معالجة الموضوع دائماً قصديّة وغائيّة).

فماذا يفرضه إيهام المفاهيم عامّة؟

على هذا السؤال يجيب فصلان يتناولان الفكرولوجيا (= الإيديولوجيا) ودورها في المجتمع، والقومية كعواطف، وكتوتر ذهني.



أما القسم الثاني فيهتم، في الفصل الأوّل، بالدين بوصفه طاقات معنوية، وينتهي هذا القسم بطاقات الإسلام وقابليتها للاستثمار ضدّ التخلف.

أما الفصل الثانى، فيحاول أن يقيم الحجّة على أن من لا يبالى بلفته القومية، لغة الأمة، والمواطنین يندفع تدريجياً إلى خيانات أكبر وأفظع^(١).



بالقسم الثالث فصلان، يرميان إلى مناقشة مفاهيم أخرى اختير جلّها من مجموعة أحاديث صدرت بالقاهرة منذ سنوات قليلة، فى كتاب نعدّه وثائقاً عن مفكرين عرب مرموقين^(٢).

تظهر تلك المناقشة أن كتابات أولئك المفكرين كتابات مشعّة وجميلة، ولكنها كالعربسات، أى بلا أول محدد وبلا نهاية بارزة؛ نورها متفش، ينشر الانسراح بيد أنه قلما يحرض الفكر على التقدّم والوعى على التفتح؛ لأن إبهام المفاهيم يحدث فراغاً فكرياً ويعمّق الحيرة أمام التخلف. إن أسلوب جُلّ الكتاب العرب المعاصرين، يعطى فواكه لها رائحة جذابة إلا أنها عديمة الطعم ووحداتها الحرارية ضئيلة، وفائدتها الغذائية هزيلة. كتابات منمّقة وجميلة تقدّم طيفاً بلا لون لافتقادها الدقّة والوضوح.

قد تكون اللغة نسقاً للتزييف وللقمع، كما أنها قد تكون منبعاً للإبداع، والتوعية، وإن الوضوح والدقّة هما ما يعدّها، ويكسبها القوة على الإيصال والتواصل.

هكذا يحلّل القسم الثالث، فى الفصل الأول، مفاهيم إجرائية: شعب، ديمقراطية. تاريخ.

أما فى الفصل الثانى فيتناول بعض منهجيات التاريخ، خصوصاً القطيعة الاستولوجية (الانفصال فى التاريخ)، كما يقدمها محمد عابد الجابرى من جهة، وعلى أواميل من أخرى.



يعود بنا القسم الرابع فى الفصل الأول، إلى «التعريب» متسائلاً عن المسؤولين على تعثره.

يضع القسم الخامس مشكل الأصالة والمعاصرة، ويصل، أخيراً، إلى أنه لا معاصرة بلا أصالة، وأن الأصالة تحيا بالمعاصرة. فلكى ينهض العرب النهضة الحق، لابد أن يقوموا بالتأصيل والتعصير، فى تأنٍ.

وينتقل بنا هذا القسم إلى تحليل قنليات ينطلق منها بعض الكتاب العرب، مركزاً على حوار مع المفكر البارع زكى نجيب محمود، من خلال كتبه الثلاثة: «تجديد الفكر العربى» و«المعقول واللامعقول»، و«ثقافتنا فى مواجهة العصر»^(٣). وينصبّ الاهتمام، بالخصوص على الكتاب الأخير لأنه يضم عصير آراء زكى نجيب محمود، لا على الأصالة والمعاصر فحسب، فلقد حاول كتاب

(١) عبدالعال الحماصى، هؤلاء يقولون فى السياسة والأدب، كتاب الهلال، القاهرة، دار الهلال.

(٢) لا يجوز نسيان اللهجات المحلية فإنها تدخل ثراء على اللغة القومية العامة المشتركة.

(٣) دار الشروق، القاهرة، بيروت.

«ثقافتنا في مواجهة العصر» إبراز خاصيات الفكر العربى، وهى مباحث لها معامل قوى من التحريض على تعميق الحوار.



الجزء الثانى: بهذا الجزء (عند صدوره) مدخل وثلاثة أقسام.

القسم الأول:

هو أيضًا حوار مع فيلسوف عربى آخر له مكانته. إنه حوار متداخل حول «جوانية» عثمان أمين، ومن خلالها تتعرض لحرية / حريات ولوعى، والتزام. إن اختيار عثمان أمين، عوضًا عن فلاسفة أهم منه ومن جيل أصغر من جيله^(٤)، اختيار غير اعتباطى، وإنما لأن عثمان أمين، حاول تأسيس منظومة فلسفية «جديدة»، وهى الجوانية، كما طمح، فى فترة من حياته الفكرية، إلى أن ينظر للناصرية، لـ «فلسفة الثورة».

القسم الثانى:

يدرس السلفية، من منظار اللغة، أولاً ثم بوصفها اتجاهًا أصيلًا حيًا دينيًا وفكريًا، وبوصفها حركة ثورية. إنها وقفة خاصة تنقل القارئ من إيجابيات يعمل البعض على نسيانها، إلى سلبيات لم يفتن لها جميع السلفيين، إنها رحلة مع مفهوم تعددت مضامينه ومع خلفيات مذهبية (أفكار مسبقة، وإشكالية وأطروحات).

القسم الثالث:

بما أن الجزء الأول قام بنقد الفكرولوجيات مظهرًا ما يراه المؤلف نقصًا وما يظهر أنه غير ملائم لأوضاع العرب، كان على المؤلف أن يقترح بديلًا (على أن بعض الفكرولوجيات العربية تتقدم هى نفسها كبديل للدين والأعراف والأصالة والتراث العربى الإسلامى). فهذا الفصل الثالث: إذن، يحاول إحصاء شروط تنظير فكرولوجى ثالثى، وبالأحرى عربى، كى يتأتى البحث عن بديل البديل.

وأخيرًا، تأتى خاتمة عامة للكتاب بجزأيه.

٤ - كيف تم اختيار المفاهيم؟

إن الأمثلة على المفاهيم المبهمة كثيرة، والاختيار بينها صعب واعتباطى، بيد أنه، لو افترضنا أن اللسان العربى المستعمل حاليًا فى كتابات «النخبة» يتوفر على مكنز «تيزوروس»^(٥)، ماذا كنا

(٤) أمثال فؤاد زكريا، وزكريا إبراهيم، ومراد وهبة، وحسن حنفى، ورونى حيشى، وبديع الكسم، وطيب تيزينى، وحسين مروة، وعبدالمجيد مزيان، وخسيم وطه عبدالرحمن، وعبدالله شريط..

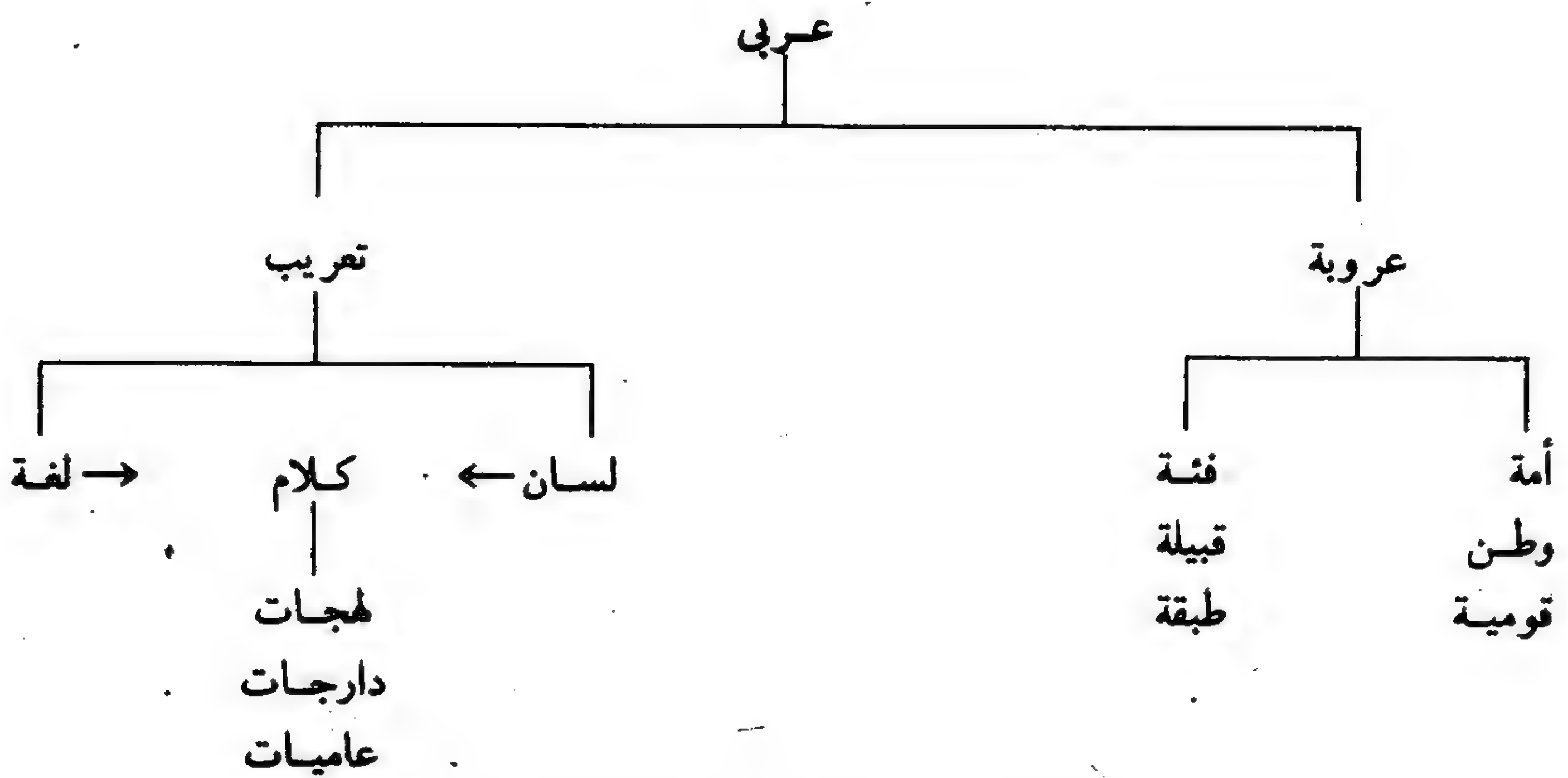
(٥) انظر: Thesaurus فى جدول المصطلحات.

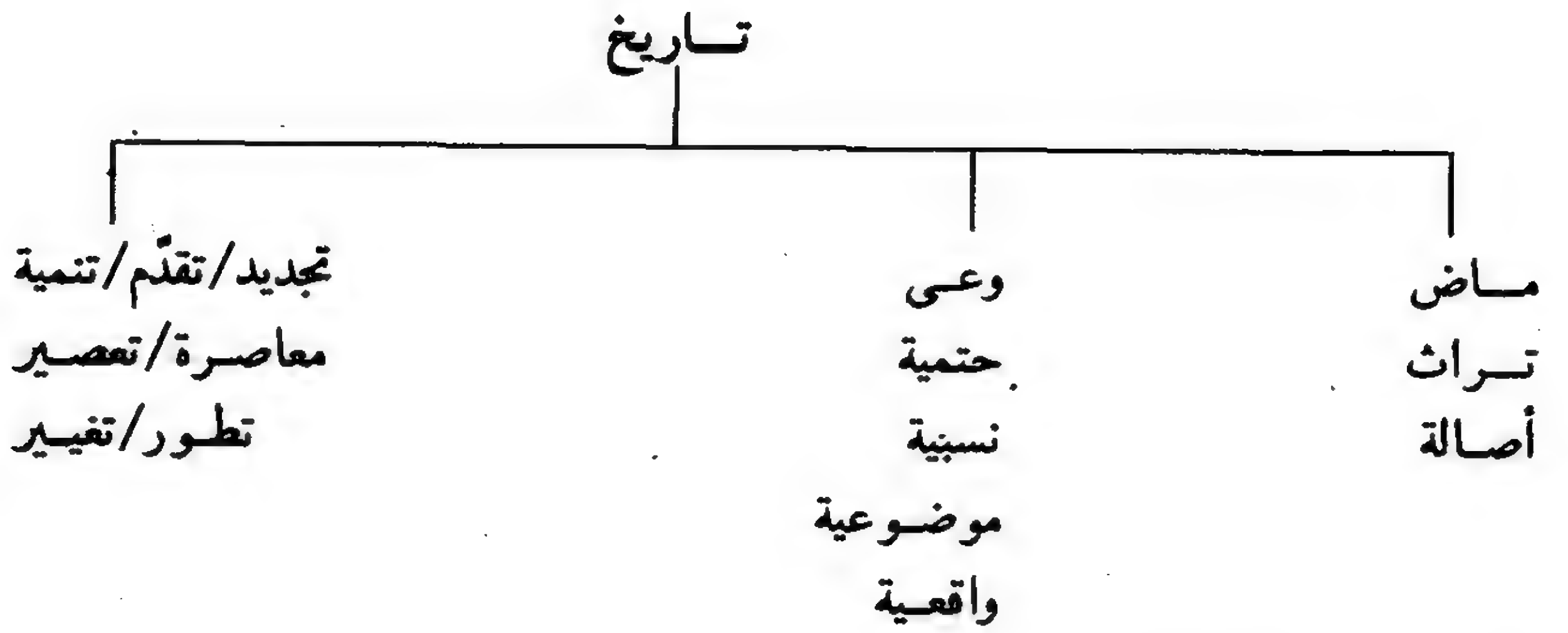
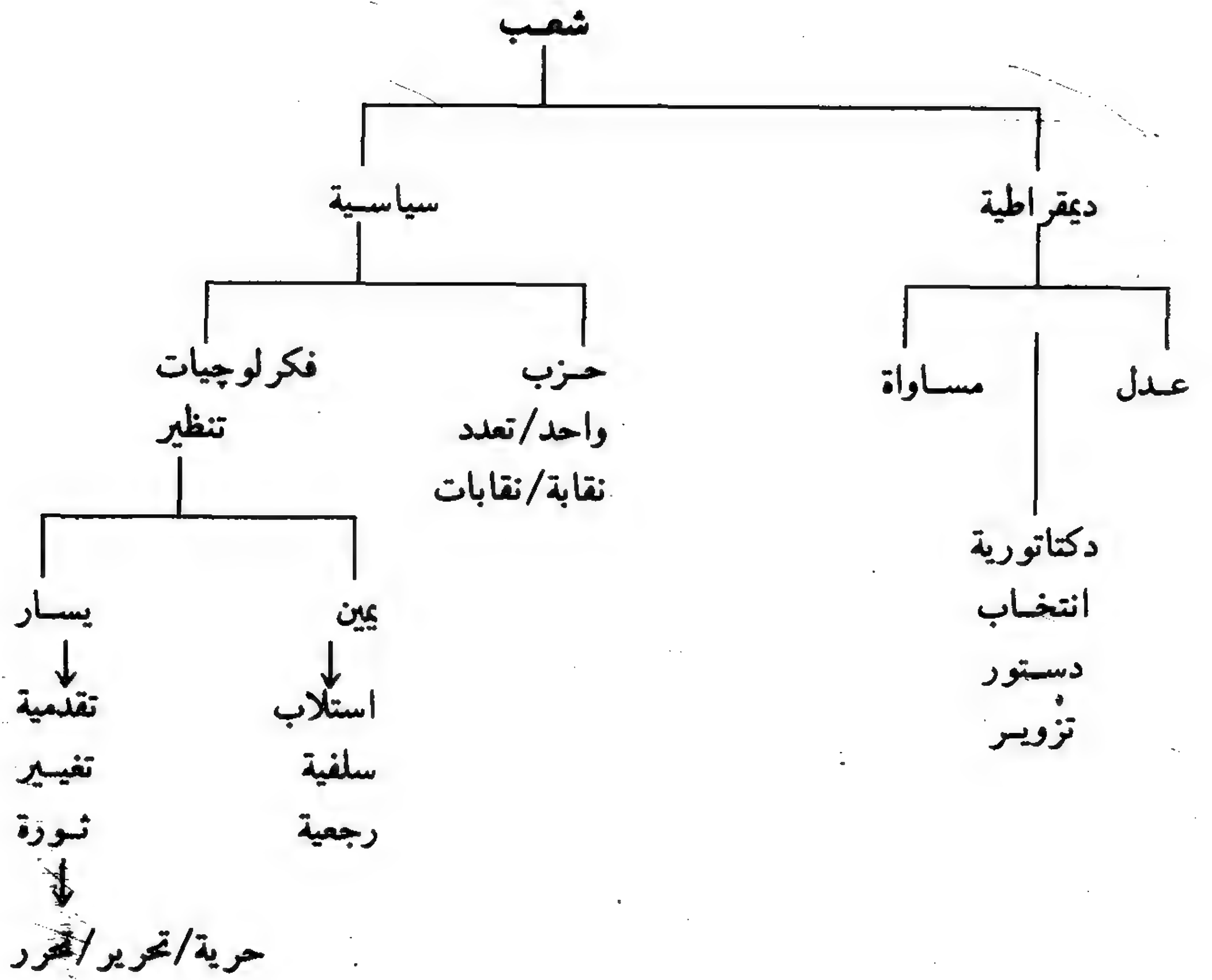
سنجد من «الألفاظ المفاتيح» نغى الألفاظ التي لها حقول دلالية ومفهومية، ولها روابط واصله بغيرها؟

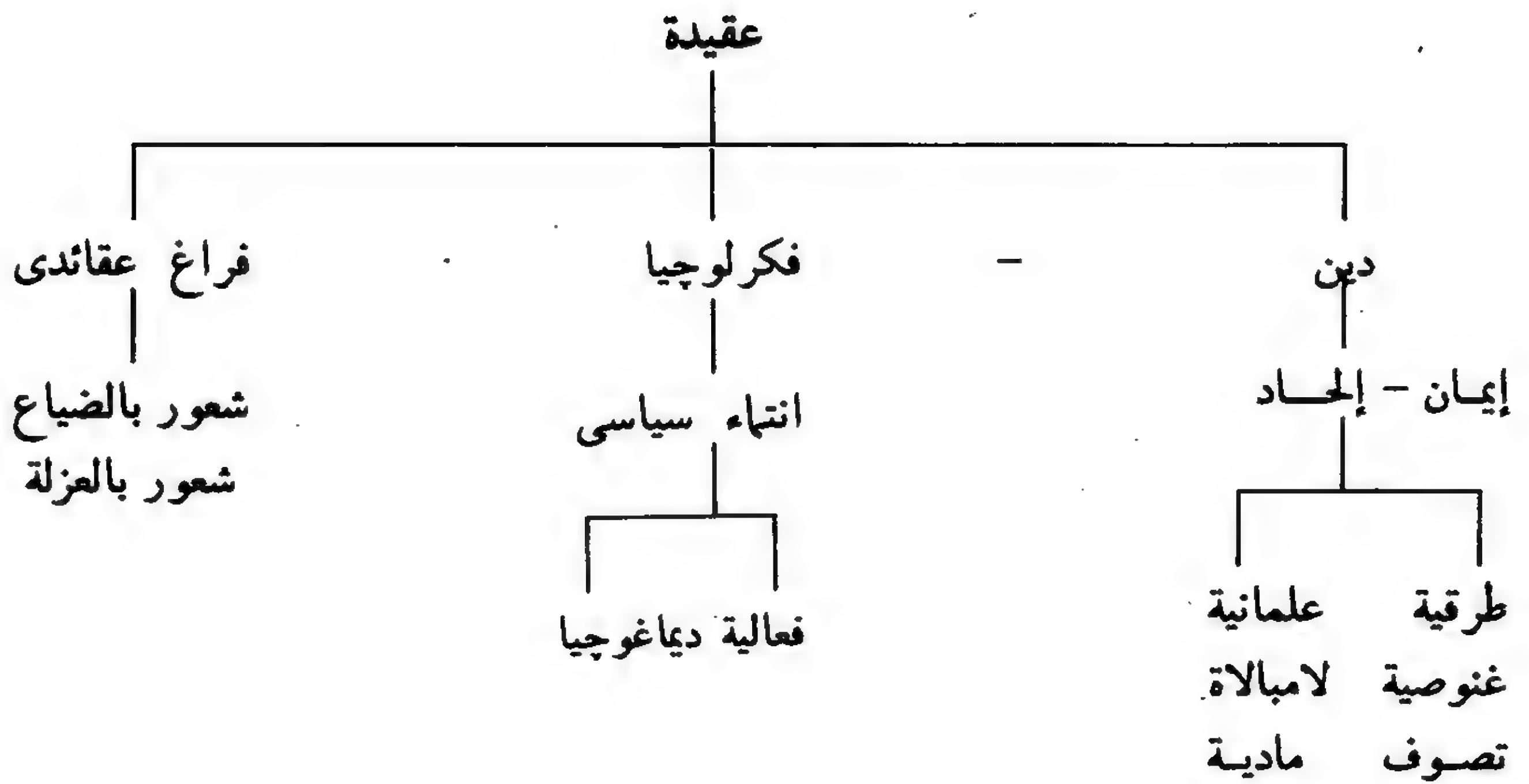
تلك الألفاظ معدودة، رغم ضخامة القواميس. فلو هيأتنا مَكْتَزًا لدلنا على أهمها، ولكانت في طليعتها المفاهيم التي يشتملها الجدول التقريبي الآتي.

يحصر هذا الجدول الأمثلة في ثلاثة حقول حتى لا ننتيه في غياهب القاموس العصري الذي لا يعرف استقراراً.

أما الخطة المتبعة، فلن تكون «تعريبية» ولا «معجمية» بل تحليلية تحاورية لتعين على سبر إبهام المفاهيم المختارة وإجلالته.







إيضاح أول:

إن الترتيب في هذه الجداول قابل لتغييرات كثيرة، سواء من قِبَل واضعه أو من قِبَل المخاطبين. فمن الممكن أن يستغنى بتاتاً، عن بعض الألفاظ المثبتة أو تعويضها بغيرها؛ لأن المهم هو أن ينطلق البحث من معطيات تظهر للمؤلف قميئة بأداء المطلوب. فلا حرج إذن، أن تُحوّل مواضع الألفاظ داخل مجموعة، أو تنقل من مجموعة إلى أخرى.

مثلاً، في الجدول جاءت «سلفية» في حقل سياسة، ومتفرعة عن يمين، في حين كان ممكناً اعتبارها متفرعة عن يسار (حسب نظر السلفيين أنفسهم)، ولا شيء يمنع من جعلها في حقل تاريخ أو في حقل عقيدة...

نفس الشيء فيما يتعلق بمفهوم «تقدمية»: يتقلّص معناه / معانيه أو يتمطط، تبعاً لمواقف مستعمليه السياسية والفكرولوجية. فكما يعتقد الاشتراكي اليساري أنه «تقدمي»، كذلك يدعى الليبرالي اليميني أنه ينتسب، من منظاره الخاص إلى التقدمية.

فما نريده هو أن نؤكد على أن أى مفهوم لا يدخل في الاستعمال حيادياً. إنه يحمل معه دائماً نصيباً، قد يكثر أو يقل، من ذاتية المستعمل والذاتية، بدورها، تتفاعل مع المفاهيم انفعالات مختلفة حسب أوضاع المتحدث / الكاتب أو السامع / القارئ وحسب أحواله.

إنها تغييرات تعترى المفاهيم فتفرض مراعاة اللوينات الدلالية والظلال التي تكسبها الرواج: إن كل لفظ كائنٌ حتى متطور، يسكن المعاجم ويتجاوزها. إنه حتى، إذن: إنه ملء بالمفاجآت، يلد ويولد.

لذلك، نؤكد أن الجدول المقترح هنا إنما هو جدول من جداول ممكنة.

إيضاح ثان:

سيلاحظ قراء أن الجدول لم يثبت مفاهيم رائجة جداً، لذلك قد يتهمونه بأنه قام على اختيار اعتباطي.

إنها تهمة واردة. فمثلاً لماذا لا يحتوى الجدول على «فلسطين»، والجميع يعرف أن هذا المفهوم أساسى ودائم الرواج ومتعدد الأبعاد: إنه، فى نفس الآن، جرح عميق فى وجدان العرب أجمعين، صيحات من تاريخ يصكّ صداها آذان العروبة؛ وجغرافية غابت عنها الشمس وأصيبت بزلازل متتابعة، ولكنها لم تقض على نقطة الارتكاز. فحالياً «فلسطين» هو المفهوم الأكثر إجرائية فى وجدان العرب وفى ذهنهم، وفى أفعالهم وانفعالاتهم. فلماذا هذا المفهوم الأساسى غير ثابت الجدول؟ لقد فضلنا أن نجعله بين قوسين عدا فى الصفحات التى خصصناها لمناقشة مواقف توفيق الحكيم (القسم ٤، الفصل ٢) لأن خلفياته لا تعد، هذا أولاً. وثانياً لأن دراسته تستلزم كتاباً خاصاً من عدة أجزاء لكونه مفهوماً يستقطب الوعى العربى العام ويستنطق بمجموع الحركات الفكرية والسياسية العربية.

هذا وقد خصصنا لفلسطين كتابين: «الشعب العربى فى الكفاح»^(٦) وترجمنا عشرات القصائد لشعراء فلسطينيين المقاومين^(٧).

لذلك، كله، نؤكد أن الاختيار لم يكن اعتباطياً، بل عملياً..

توضيح ثالث:

سيضع قراء سؤالاً آخر: من أى موقع يتحدث مؤلف الكتاب؟ سيجد القارئ جواباً من قراءة مجموع الأقسام. إذ ذاك سيقنع أن محرر هذه الصفحات عن «مفاهيم مبهمه...» اتخذ موقف شاهد، شاهد ملتزم. فموقعه يتغير، كما تفرضه معاناة الحياة اليومية.

توضيح رابع:

لا محالة أن القارئ سيجد، فى هذا الكتاب كثيراً من الإبهام، أى كثيراً مما أُلّف، عملياً، للتنديد به. إنه نقد ذاتى، وإسهام بالنقد من أجل الإنقاذ. فالإبهام وباء أصيب به اللسان العربى المعاصر. إنه الداء المشترك بين المدرسين والكتاب والقراء. المهم هو أن يشخص الداء وأن يواجه كداء. فعندما تريح عملية تحديد الألفاظ. تبدأ بجديّة النهضة الثقافية والفكرية الحق فى العالم العربى. نودّ الوضوح ونحضّ عليه لأننا نعدّه أكبر الفضائل الفكرية. لكن، لا بدّ أن نحتاط من الموضوع الزائف، إن حضور الأشياء والكائنات والأفكار، فى نصّ ما، حضور عن طريق إشارات تخضع لأنسقة خاصة. فتأويل الإشارات هو اتخاذ موقف منها / معها / ضدها (أو مع / ضد بعضها). يتجه التأويل بدوافع موضوعية (طبقاً لقوانين متفق عليها مسبقاً) وأخرى ذاتية (طبقاً لقوى لا واعية)؛ لذلك لا يجوز لأحد أن يدعى أنه وصل إلى الحقيقة فامتلكها وحده. فأضرار الوثوقية لا تقلّ عن أضرار المطلقية.

Le arabe au combat, Mamoima Alger. (٦)

Douleurs rythmées, t 1, SNED, Alger. (٧)

الطريق السليم لتجنب الوثوقية والمطلقية هي اعتبار الواقع بأكثر ما يمكن من الدقة (وإن كان الواقع أوسع من أن تضمنه نظرة أو أن يتقلص في صورة واحدة).

توضيح خامس:

لقد أكدنا على ما بين اللغة والفكر من ارتباط وثيق. وليس معناه أن ذلك الارتباط كاف ليكون التعبير دقيقاً والتفكير صحيحاً. فلا شيء يمنع تعبيراً دقيقاً وواضحاً أن يصل بالفكر إلى نتائج خاطئة وضعيفة.

فإن يكون الخطاب دقيقاً، وألاً يشوبه إيهام ولا التباس، شرط أساسي لكل تفكير، إلا أنه لا يعطى بالضرورة فكراً سليماً أو فكراً جديداً.

حقاً ينبغي تجديد الفكر على اللغة المتجددة، إلا أن أية لغة، مهما استوفت شروط الحركة والجدة، وكل فكر، مهما كان توفقه إلى الإبداع كبيراً، هما معاً في حاجة إلى خلفيات ثقافية، وتجارب وتقاليد علمية، وتمارين وجهود فكرية. فبلا ذلك تنحل الرابطة التي تجمعهما، وتتجمد إمكاناتها متفردين ومتعاونين، فالدقة والموضوح، في اللغة وفي التفكير، يخولان من إحصاء الإمكانات وتمحيصها. فبقدر ما تتقوى الخلفيات الثقافية والفكرية، بقدر ما تنمو وتزدهر الإمكانات المختلفة لدى الفرد ولدى المجتمع.

فلابد من تكامل حركتي عند العرب، من جدل بين الخلفيات والإمكانات ليستطيعوا تحليل واقعهم فيفهمونه موضوعياً، ويدركون أوضاعهم. فلن ينطلق الفكر العربي، مجدداً ومبتكراً وخلاقاً، إلا انطلاقاً من ذلك الإدراك وذلك الوعي. فبهما يخرج عن الرتابة والتقليد. إذ ذاك يستطيع العرب تطوير اللغة ووسائل المعارف (باعتبار اللغة مجرد عنصر من عناصر متعددة ومتكاملة)، يصبح التعريب جزءاً عن كل (الكيان العربي) وليس شعاراً يستعمل في بعض الأحيان.

توضيح سادس:

على من يريد بلورة المفاهيم ألا يقف عندما هو «عقلي» ويطرد الخيال والعاطفة والوجدان وما إليها من مقومات الشخصية الإنسانية.

توضيح سابع:

الملاحظات التي سنوجهها لكاتب أو لآخر، ونحن نناقشه، ملاحظات كثيرة ما تنطبق، أيضاً، على هذه الصفحات، لأننا نحن كذلك لا نصل إلى الوضوح المنشود. فهي لذلك لا تصب على أحد عتاً، بل تكفي بتسجيل ظاهرة عدم الدقة في مختلف الخطابات العربية. فكان الغموض طبيعة أصيلة في تاريخ الولوج بالفصاحة اللغوية، منذ العصر الجاهلي حتى عهد الانحطاط التي نمت وأثرت، وعندما واجهنا العصر الحديث بضغطه الاستعمارية وتقاعسنا الحضاري ازداد الوضع تأزماً؛ لذلك، نعتبر التأمل في هذه الظاهرة سبيلاً إلى نقلها من مستوى فوضى عشق اللغة لذاتها، إلى صعيد الوعي بوظائفها الطبيعية، الحياتية، فبدون ذلك، لن يتأتى عبر هذه الرحلة الشائكة، الإسهام في إجلال الغموض.

لا يتناول هذا الكتاب المفاهيم من وجهة نظر معجمية، ولا الألفاظ في حقولها الدلالية، من وجهة نظر لسانية، بل يتناول كل مفهوم في محيط من المباحث بصفته عنصراً في تركيب نظرية أو رؤية.

تستلزم مناقشة مفهوم ما أن يؤخذ ضمن مباحث، وكلّ مبحث يستدعي بدوره تدخل مباحث أخرى يوردها المناقش في تساؤلاته وفيما يضرب من أمثلة أو عندما يضطر لأن يتخذ موقفاً أو يعطي مقارنة.

تنطلق الصفحات الآتية، من أفكار مسبقة وجاهزة؛ إن مقصدها أن تفهم الواقع كواقع وتصفه، مسهمةً في بلورته. وعندما تدافع عن أى رأى أو نظرية (أو ترفضها)، فلن يكون ذلك بكيفية قطعية أو متحيزة.

القسم الأول
إزاحة أنقاض

يقال إن التكنولوجيا كفيلة بحلّ مشاكل المجتمع العربي، وأن الهدف الأول هو أن نصنع بلداننا.. لكن: التكنولوجيا هي الإنسان وهو يعمل بوعى، الإنسان وهو يحاور الطبيعة، نظرياً وتطبيقياً. فمن أجل التصنيع، علينا أن نحدّد الإطار الإنساني، أولاً: إن السياسة المجتمعية تشمل علاقات الإنسان بالتكنولوجيا إلا أن التكنولوجيا، في حدّ ذاتها، محايدة (وإن واكبت خطاباً موجهاً وفكرولوجيا قصديّة).

فما هي، إذن، الفلسفة التي ستربّي الرجل العربي على وعى ذاته كشخص، وتمكّنه من وسائل التأمل في إنسانيته وهي تتعامل مع عالم التقنيات والتصنيع؟

كلّ أفعال الإنسان موضوعات للتأمل الفلسفي، وكلّ فعل يطالب الفلسفة بأن تنير له الأهداف والطرق، وتبتعد به عن الفكر الأسطوري، وتزيل الحجب عن رؤية الواقع كما هو. فكثيراً ما تصاب القدرة على الانتباه بانفلات، ومن وظائف الفيلسوف/الكاتب/المثقف أن يعلمنا الوسائل لإثارة الانتباه والتمسك به. فليس دور النخبة هو الوصاية على الشعب باعتباره قاصراً بل توعيته مجتمعيّاً وسياسيّاً؛ إذ السياسة هي التاريخ وهو يصنع حالياً، في مجتمع.

فالدور الأول الذي يجب على المصلح العربي أن يتقن القيام به، دور بيداغوجي. إن المثقف المصلح معلم، وذاك التزامه.

الفصل الأول

توطئة لمشروع

من المسئول عن هذا الوضع اللغوي، بكل أبعاده السيكلوجية والمجتمعية؟ بماذا قام مثقفونا ليحدثوا تواصلًا صميًا بين الواقع والتعبير عنه؟

فبلا توافق بين الواقع ولغات التعامل معه لن يتبلور المصير التاريخي العربي. ومن جهة أخرى، ماذا فعل المثقفون العرب ليرفعوا مجتمعاتهم إلى مستوى المفاهيم الحضارية المستعارة التي يوظفونها في المعاملات النخبوية الخاصة بهم؟ بات المثقفون العرب «طبقة» متفردة بلفتها / لفتها الخاصة، واهتماماتها الخاصة. لذلك غدا مصيرهم منعزلًا عن مصير مختلف فئات المواطنين.

هذا وضع قد يظهر طبيعيًا من بعض الوجوه، لكنه مفارقة مجتمعية، حتى عند من يدعون محاربة الطبقة. لم يقم أحد بنقد ذاتي صارم يحرر المكبوح. فبدون هذه البداية، من طرف «النخبة»، لن يعي المجتمع العربي أوضاعه، ولن يستطيع تقويم إمكاناته القابلة للتجديد في مصارعة المصير / المصائر، مصائرنا الواقعية.

١ - ما الواقع؟

من المفاهيم الأساسية مفهوم «واقع»، وما اشتق منه: واقعية، واقعي، لا - واقعي، لا - واقعية. وإن التفكير مهتد أبدًا بالفرق في واقع زائف.

لذا، من الضروري أن نفهم معنى «واقع» فهما أقل غموضًا والتباسًا من الفهم الرائج، في أغلبية الأوساط.

للواقع مستويات، جميعها يتواكب في تساوق. ومن ثمة، فإن أيّ متحدّث عن الواقع لا يتناول منه، عمليًا، سوى وجه من أوجهه اللامتناهية. إن الحديث عن الواقع حديث عن واقع / جانب من الواقع، حسب وضع المتحدث ووجهة نظره. من هنا نسبية مستويات الواقع. فالإطلاقية في الخطاب، والمطلقية في المعتقد ابتعاد عن الواقع، بل إن الإطلاقية والمطلقية من اللاواقع.

من الضروري تحديد ما نقصده بـ «لا - واقعية المطلقية». إن الاعتقاد، ولو على الصعيد الديني، يظل مطلقًا بالنسبة لمعتقديه وهم يناضلون من أجله. أما في سياق تعدّد المعتقدات فيغدو أيّ اعتقاد نسبيًا، لا يعبر إلا عن جزء من الواقع. لذلك، إن لكل معتقد وجهين، وجهًا مطلقًا وثانيًا نسبيًا، من هنا تطرح، بشكل بديهي، ثلاث قضايا:

- ضرورة التسامح، بعيداً عن سلبيات المطلقة؛ لأن المطلقة من هذا المنظار، لا واقعية^(١)؛
- إن الفكر معرض دائماً إلى خطر الخلط بين النسبي والمطلق.

- ومعرض كذلك لخطر الخلط بين واقعي ولا واقعي حيث يحصل بينها التباس لكونها متلازمين في الذهن. فتصور الواقع لا يأتي من الإحساس والاستنتاج العقلي فحسب، بل من التخيل ومن هفوات التذكر أيضاً.

من ذلك، يحصل الاقتناع بوجوب التسامح بين وجهات النظر ليتحقق تفاعل وتكامل بين مختلف مستويات الواقع وأوضاعه. فمن التجنى إلغاء مستوى ما لحساب مستوى آخر، أو تجاهل عناصر في حين أن الواقع تركيب دينامي تفاعلي. كما أنه من الممتنع على الباحث أن يعطى لبعض مكونات الواقع حق الاستحواذ على الباقي، متناسياً واقعية الواقع وما يحمله من مفاجآت.



يلاحظ المتتبع لتحركات الفكر العربي المعاصر أول ما يلاحظ، أن اتجاهات ذلك الفكر تنطلق، في أغلب الحالات، من لا - واقع. فكأنه فكر يصارع مصيره بالإدبار عنه. ولا مخرج له إلا بعد الاقتناع بضرورة النقد الذاتي وبنجاعته، وباتباع منهج واقعي ونقدي يراعى الدقة، أكثر ما يستطيع. فبدون ذلك، لن تدرك الواقعية بوضوح.

ونقصد بـ «واقعية»، من جهة، الاعتماد على كل معطى له وجود في الأعيان الخارجية (الظواهر الطبيعية وظواهر مجتمعية قابلة لتصبح اجتماعية)^(٢). ومن جهة أخرى، تطلق «واقعية» على كل وجود ذهني يتجسد في ممارسات أو يتوقع وجوده بكيفية ما.

فالمهمة الأساسية هي إبراز توازن بين المصير / المصائر العربية وبين محاولة التفكير فيها والتنظير من أجل تحليلها. وليتم ذلك، لابد من سبر أغوار بعض المفاهيم الأساسية التي يراوغ استعمالها الواقع فيبعدنا عن الصراع ضد التخلف المصري.

٢ - زواج غير شرعي:

إن الأمثلة على المفاهيم البهمة كثيرة، والاختيار بينها صعب، واعتباطي. لقد تعرضنا لأحدها (واقع). والآن، سنتناول آخرين، هما كذلك رائجان جداً في كتابات «النخبة» العربية ويعتبران، هما أيضاً، من «الألفاظ المفاتيح»، نعني الألفاظ التي لها حقول دلالية وروابط واصله بغيرها. المفهومان هما «ايدولوجيا» و «قومية».

(١) نستقي هنا المنظار اللاهوتي حيث المطلقة من صفات الله.

(٢) المقصود أن من بين الأعيان الخارجية ظواهر مجتمعية (Social)، أي توجد في المجتمع، وقابلة لأن يتناولها «علم الاجتماع» بالدرس، فتصبح «اجتماعية» (Sociologique).
انظر: جدول المصطلحات.

لكل واحد منها، في حدا ذاته، وقار وقيمة، إلا أن ضمها في عبارة واحدة ضم غير مشروع. فـ «الإيديولوجيا» تتصل بعالم الفكر، أما «القومية» فتتصل طبيعياً، بعالم الوجدان. فإذا اجتمع المفهومان، حصل تنافر دلالي، كما في عنوان كتاب لمؤلف مغربي^(٣). فوصف أية «إيديولوجيا» بـ «قومية» يضيف غموضاً في المفهومين معاً، خصوصاً. وأن لـ «إيديولوجيا» ولـ «قومية» استعمالات عديدة، وكل استعمال يحمل معه معاملاً من الغموض على نطاق الساحة العربية ككل. اكتسبت «قومية» رواجاً من وضعها السياسي والعاطفي، إذ تدخل في صميم الحياة، وتؤثر في التكوين الذهني والسيكولوجي. أما ذبوع لفظ إيديولوجيا فمدين إلى «الموضة» خاصة، وإلى الغموض الذي يطبعه. سنتحسس دلالات اللفظين متفرقين، كل على حدة، ثم ممتزجين (نعت ومنغوت لنظهر أن ذلك الامتزاج يضاعف الإبهام، كما قدمنا).

(أ) الفكرولوجيا:

يدل مفهوم فكرولوجيا، أولاً على علم يدرس الأفكار من حيث طبائعها وأصولها وقوانينها، ومن حيث علاقتها بالإشارات التي تلفت إليها النظر. من هنا تتميز عن «قومية» = شعور بانتماء إلى قوم ومناخ نفسي.

تدخل الأفكار التي تقوم عليها الفكرولوجيا في نسق التصورات، ضمن نظرية تدعى أنها تعطي معرفة صحيحة في ميادين الأخلاق والدين والسياسة والفلسفة. قد يغدو ذلك النسق مذهباً تعتمده حكومة أو حزب في توجيه عقله للتحركات الكفاحية. أما القومية فتنبع من لا - نسق، من وجدان خاضع لتأثيرات تتغير.

ومن المغالطات التي تفضى بالفكر العربي إلى الالتباس أن توصف الفكرولوجيا بـ «عربية» أي أن تسند عمليات تتصل بالفكر والذهن والمعتقدات إلى الجنس العربي، أو إلى أي جنس آخر. فعندما تلتصق فكرولوجيا بعرق وقومية وتصبح «عربية»، مثلاً، فإنها تصطبغ بعنصرية، إن قليلاً وإن كثيراً.

إن الماركسي الإيطالي والماركسي الكوبي أو البولندي... رغم اختلاف لغاتهم وأجناسهم ينتمون إلى اتجاه فكري يحددون مواقف متشابهة من نفس القضايا، ويحللون الأوضاع بنفس المنهج. كذلك الوجوديون: فـ (كير كغادر) الدانماركي المسيحي، و«هايديجر» الألماني البروتستانتي، وسارتر الفرنسي الملحد، و«ليفيناس» الفرنسي اليهودي كلهم يلتقون في نقطة الانطلاق وكيفية وعي الوجود، وإن كانوا من ثقافات ولغات وأجناس وأديان مختلفة.

يستعمل لفظ «إيدولوجيا» («فكرولوجيا»)، كما نسميها بكثرة لا يشابها إلا ما يحوم حولها من غموض^(٤).

(٣) عنون عبد الله العروى كتاباً بـ «الإيديولوجيا العربية المعاصرة». بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٠.

(٤) أحصى (ج. غورفيتش G. guirvitch) اثني عشر معنى لـ «فكرولوجيا» عند ماركس فحسب. انظر جيميش

B.-S. Hinunich, De la formotn ideologique en Islam, Paris, Ed. Anthropos, 1980.

فلنبداً بالتحديد الذى أعطاه أول من وضع المصطلح (فى أواخر القرن الثامن عشر):
الفكرلوجيا علم يدرس الأفكار من حيث طبائعها وأصولها وقوانينها، ومن حيث علاقاتها
بالإشارات التى تمثلها^(٥).

هناك معان كثيرة لفكرلوجيا (أغلبها قدحى) لا حاجة من الوقوف عندها. بيد أنه تجب
الإشارة إلى ظاهرة عامة بين كل تلك المعانى: قرابة خاصة بفلسفة وسياسة، فمع الأولى من حيث
التنظير، ومع الثانية من حيث التطبيق.

ولكون الموضوع متشعباً، نقدم تعريفاً تقريبياً لفكرلوجيا، كما نفهمها بعد أن تفحصنا كثيراً من
التعاريف الموجودة:

الفكرلوجيا نسق أفكار علمية عملية جماعية توجه وتبرر الأفعال والمعتقدات لدى مجموعة
بشرية معينة، فى مرحلة ما من تاريخها.

تدخل تلك الأفكار (بالمعنى العام، أى كواقع ذهنية) عبر نسق من التصورات.



تركز الفكرلوجيا على عناصر ثلاثة تقتبسها من خطاطة وضعها (فرويد)، فى ميدان آخر:
العلاج الطبى والنفسانى، والتربية وقيادة الجماهير، يمكننا أن نؤول ذلك بأن:

- العلاج هو التشخيص الدقيق من أجل تكييف مجتمعى ملائم.
- أما التربية فتشمل الذهن والنفس والوعى بمروداتها الأخلاقية والإعلامية:
- وأخيراً، القيادة أى أحكام تسيير الحكم، وهو «علم» و«أخلاق»^(٦).



يظهر أن الفكرلوجيات التى تقدم بها كتاب عرب معاصرون لم تنطلق كلها من واقع المجتمع
العربى، بعد تحليله بلا مجاملة وبلا قبليات. ومن هنا فشلها. فالمحك لكل فكرلوجيا هو مقدار
علاقتها بالواقع كما هو أيضاً مقدار ما تتركه (أو ما ستركه) من صدى فى وعى وسلوك الجمهور
العربى.

فكيف يمكن أن يتم هذا والانطالات كلها من نظريات غربية مستوحاة من واقع الغرب
وتاريخه؟

إن مجتمعنا يوجه من الخارج، ثقافياً واقتصادياً طبقاً للمزاج غربية أغلبها ليبرالى فيعطى طبيعياً
أطراً ليبرالية، لا هم لها إلا نقل النموذج الغربى، فلا غرابة أن نجد كثيراً من فكرلوجى العالم

(٥) Destuut De Tracy.

(٦) هذا التعريف تقريبى، ففى الجزء الثانى من هذا الكتاب سنتعرض للتحديدات ولشروط تكوين الفكرلوجيا ومجالات
توظيفها.

العربي يتحدثون بذهنية الغرب ولغاته، وببراعة في العرض والتعبير، مع حرص على النقل طبق الأصل. إنه وضع يترتب على استلاب ثقافي وسياسي يجعل من الأفراد خصوصاً (صريحين أو ضمنيين) لواقع شعوبهم ولأصالتها وتراثها. يرمى هذا الاستلاب الفكرولوجي النخبوي، بلا وعي وعن غير قصد إلى استلاب مجموع العرب عوضاً عن تحريرهم الذي كان هو المقصد الأول. ويعتبر أولئك الفكرولوجيون «رجعياً» كل من يحاول تجديداً مع الحفاظ على الأصالة، ورجعياً، كذلك، من يمارى في نموذجية الغرب.

فمق سيعمل الفكرولوجيون العربي المتغربون على نقل مراكز القرار من واقع الغرب إلى واقع بلدانهم، خصوصاً وقد استقلت كلها؟

تلك هي نقطة الانطلاق نحو التحرر الحقيقي، فعلى المثقف العربي أن يبدى ما خفى، وإن حكم الضرورة لا يعصى...



مما يلاحظ أن كل الأنظمة، غرباً وشرقاً، تتساءل اليوم عن كنهها، تتحسس بنيات الأوضاع المعنوية والمادية. إنها تودّ لو تستطيع أن تتموضع من جديد، فالفضاء لم يعد ملجأً أميناً، والمناخ المعنوي العام بات متخماً تلوثاً، ولا سبيل للإصلاح الجذري، وكأن أبواب المستقبل مسدودة. فمق سننتصر، نحن الثالثين، على الاغتراب فنربح المعركة ضدّ الاستلاب ونستعيد شخصيتنا الوطنية؟

موضوعياً، يقف الغرب النموذج حاجزاً في طريق تحرر الثالثين، وهؤلاء لا يقدرّون على هضم معطياته، ولا على إزاحتها من الطريق. والتجربة الحية على ذلك هي تركيا. تعلّقت كلياً تركيا الكمالية بالنموذج الغربي فوصلت إلى عكس ما أرادت^(٧).

ليست الصعوبة في التقليد بحدّ ذاته ولكنها في محاولة تقليد نماذج متحركة داخل منظومات ترمى باستمرار إلى التجاوز الذاتي تبعاً لعقلانية تتطور مع الظروف المجتمعية - التاريخية.

فعندما يقلد العرب الليبرالية يقلدون، عملياً ما فات. فهم دائماً متأخرون عن فترة التطور، بلا موعد مع التاريخ وهو يقامر في لحظات التجاوز. أفلا يكون من اللائق والأفيد أن نترك للغرب فكرولوجياته ونأخذ عنه مناهجه؟ فتتعلم عن الغرب كيف يراجع دائماً مواقفه من تحول الظروف وكيف يقوم في كل فترة من الفترات الحاسمة بنقد العقل وتصحيح علاقته بالواقع، منذ (بيكن) و(ديكارت) و(كانط) إلى مفكرى أواخر القرن العشرين. فحبذا لو تركزت دعوة المصلحين من رجال الفكر عندنا على نقد متكرر منهجي للعقل العربي الإسلامي.

ولكى لا يبقى المثقفون العرب المغتربون مستلبين فكرولوجياً وسيكولوجياً يرتابون في كل شيء

(٧) سنعود إلى هذا الموضوع في مكان لاحق من هذا الكتاب، عند الحديث عن أصالة ومعاصرة.

متصل بواقعهم، يجب أن نقتنع بضرورة تحقق الشروط الثلاثة السابقة: القدرة على التحرر من الهيمنة المطلقة للغرب على ذهننا ومشاعرنا، التحرر من الانبهار و«الاستلاب»، والالتزام بمراجعة المواقف ونقد العقل. فبدون ذلك سيستمر المثقفون العرب يتنكرون للتطور، عاجزين عن تحليل أوضاعهم وتكييفها مع الظروف الخاصة والعامة. فبالتقاعس في هذا الميدان لن نحل في الساحة النظرية لدى العرب إلا الفكرولوجيات التي ضلّت الطريق ولما تصل إلى بلورة الواقع للتصرف فيه.



من هنا يجب أن نبدأ وأن نجعل من واقع شعوبنا المرجع الأساسي لأعمالنا، والمنطلق لإعادة بناء نسق أفكارنا، مع الاستفادة من تجارب الغير، في كل ما يسمح بالاقتباس والإفادة. لا يجوز بعض الكتاب العرب المطالبة بأخذ مناهج الغرب دون فكرولوجياته، لأن بين الأولى والثانية ارتباطاً^(٨). حقاً هناك ارتباط بين الفكرولوجيات والمناهج، إلا أنه نوع من الأعراض التي تتغير بتغير ما تنسب إليه. فلا يوجد منهج مطلق مرتب لكل الفكرولوجيات، مثل الترتيب الذي بين النفس والجسد. فما نوّده هو أن نتعلم عن الغرب، لا آراءه عن تاريخه وعن حاضره، ولا مشاريعه، ولكن كيف يتأمل في ماضيه وحاضره، وكيف ينتقدها ليفهمها، ويوظفها، وكيف يخطط للمستقبل. ألا يختلف الأفراد وتختلف الأمم، وتبقى الطرق التي يعبرونها هي نفس الطرق؟ طرق معبّدة ليمرّ بها صاحب السيارة الفخمة كما يمرّ بها صاحب الدراجة، وهي مفتوحة لمن يأتي من الغرب ولمن يأتي من الشرق على السواء.

إن كل علاقة تربط بين أشياء تتغير حسب تغير نوعيتها أو حسب الأطراف المترابطة في شيء منها، علاقة نسبية. كما أن من العلاقات ما يخضع للسببية، وما يستصحب الطرف الأول، الطرف الثاني، كالتضاييف. أما علاقة فكرولوجيا بمنهج، فعلاقة لا تعلق فيها لوجود أحد الطرفين على وجود الآخر. فالكيف الذي أشرنا إليه يتعلق هنا بمعرفة كيفية تكوين الفكرولوجيا وكيفية تطبيقها. والكيفيات تختلف، خصوصاً عند التطبيق. مثلاً كيف تكونت الماركسية؟ سؤال يتوقف جوابه على وثائق تاريخية، حصل بعض الاختلاف في تأويل جزئياتها، إن قليلاً وإن كثيراً. أمّا كيف تطبق الماركسية. فالخلافات كثيرة، تصل أحياناً حد التضارب. لكن، المهم هو الطرق المتبعة عند التأويل وعند التطبيق، أي العمل الفكري وكيفيات توجيهه. إنها تمارين ذهنية توجب علينا إتقانها وتطبيقها في أوضاعنا وأمورنا.

فمن جهة، لا يتوفر الثالثيون على الشروط التاريخية والاقتصادية والسيكلوجية التي تخوّلهم التغرّب، ومن جهة أخرى إن الانتقال من عوائد وأعراف قبلية وعشائرية إلى دولة عصرية ليبرالية لا يتم بين عشية وضحاها. فمثلاً، لقد تطلّب مفهوم «دولة» ومفهوم «أمة» من أوروبا أكثر من

(٨) تلك أطروحة أساسية عند عبد الله العروي، كما سنرى فيما بعد.

أربعة قرون قبل أن يتبلورا. فكم سيتطلبان منا إن أردنا بناء دولة على شكل الدولة الغربية، وأمة بالمفهوم الغربي، خصوصًا وأن المفهومين معًا باتا متجاورين؟ في هذا الوقت بالذات، أخذت الأوساط السياسية والفكرية الأوروبية تتحدث عن أمة بدون دولة لأن الدولة «فرمل» للحريات الشخصية والعامة، إنها قوة قمع.

فماذا سنقلد؟ الدولة كما عرفها الغرب في القرون السابقة، أم الدولة على الشكل الذى هى عليه الآن، أم سننتظر حتى «يحكم» التاريخ لدعاة القضاء على الدولة أو عليهم؟



قضية تقليد الغرب النموذج تفترض، مسبقًا، وجود طبيعة واحدة بين المقيس (العالم الثالث) والمقاس عليه (الغرب)، كما تفترض وجود شروط متشابهة للحياة العامة. لكن الواقع يثبت أنها لا يشتركان في المعطيات التاريخية، ولا في الإمكانيات المادية والثقافية، ويختلفان من حيث مستوى النضج السياسى والحضارى، ويوجدان على طرفي نقيض في التصنيع والتكنولوجيا بل حتى في تصور مفهومى «فكرولوجيا» و«قومية».

فعلى أى أساس سيقوم التقليد؟
وما هو حجم النتائج المتوخاة منه؟
وما نوعيتها؟

لابد أن ننطلق من مواضعه على عملية نقيس بها الإيجابيات بالسلبيات لنرى أية كفة ترجح، كفة الربح أم كفة الخسارة. بعد ذلك يمكن تبرير الاختيار. فتقليد الغرب لأنه الغرب الذى بهرنا فابهرنا إلى الأبد، وضع غير مقبول، وغير مقنع. فلن يتحمل أى أحد أعباء أخطائنا.

الغرب غير واقف، ليس راكدًا، لذلك إن نموذجيته هى أيضًا تتحرك وتتغير فهو النموذج القدوة لنا ولكنه يبدع باستمرار نماذج له... نستنسخها منحرفة، وبعد أن يفوتها الركب. فكيف تحدد طبيعة النموذجية، أى عناصر المتغير؟

إن تقليد العرب للغرب، بصفته نموذجًا / النموذج فى كل ما يتصل بالفكر والسلوك والتقييم... إنما هو أنسفة جاهزة ومعرضة للتجاوز على الدوام.

التخلف العربى الحالى رهان مضاعف وخاسر. بعضنا يرى الخلاص فى العودة إلى التراث، فى حين أن التراث مستويات وأوجه، كل واحد منها عمل أقوام استجابوا لأوضاع جغرافية وتاريخية ليست هى أوضاعنا. فالتقليد هنا بمثابة انفصام عن التاريخ الحالى. إنه انسلاخ عن إطارنا الطبيعى الواقعى.

للتراث أدوار أخرى، ويرفض أن يقلد، حرفيًا، ولا ينسجم مع غير صانعيه. إنه تجارب وآثار ماضية يؤتس بها فى حل مشاكل راهنة، ولا يمكنها أبدًا أن تكون هى الحل.

وطائفة أخرى تراهن على الغرب. لكنها تتغافل عن أن للغرب مشاكل من مستواه ومن طبيعة أوضاعه هو.

إن الكتابة المعزولة عن ردود الفعل كتابة قد تصلح للادخار^(٩) أما الكتابة الملتزمة (وكل اتجاه فكرولوجي لابد أن يكون ملتزماً) فتأمل يبحث عن اللقاء مع القارئ مباشرة، لتكوين وعي ينمو، وعي عام يتحرك باحتكاك المواقف والتصورات. من هذا الوعي تنشأ جدلية يلتحم فيها الكاتب / المثقف / الفكرولوجي مع الجماهير. وإن جماهيرنا في حاجة إلى أجوبة فكرولوجية واضحة على ما تضع لها الحياة من أسئلة مهيمة غامضة وليست في حاجة إلى أن يضع لها المثقفون أسئلة أخرى فكرولوجية لا قبل لها بها. ففكرولوجيات العرب الحديثة بنايات ضخمة بجدران مميكة لا تتركنا نرى ما خلفها.

هل أحسنت تلك الفكرولوجيات «العربية» توظيف الألفاظ والتركيب؟
هل أعطيت مفصولها؟

إنها خطابات تفرز مفاهيم، ثم تكسبها رواجاً مبهاً متكاثراً.
هل الأزمات المتوالية، ماضياً وحالاً، هي السبب؟

أم أن فقدان فكرولوجيات جديدة متماسكة لخدمة الوعي العربي العام هو الذي يكون المحيط للأزمات؟

أولاً: من يتكلم من خلال الخطاب الفكرولوجي؟
وباسم من؟

ما هي اللعبة الخفية وراء الأقنعة الكلامية التي تحجب الرؤية؟
ولحساب أية غاية؟

بالنسبة للسؤال الأخير، إن مما يثلج الصدر أن الفكرولوجيين العرب ذوى الاعتبار كلهم يخدمون قضايا وطنية وسياسية نبيلة، وإن لم تتحدد دائماً طرق العرض والتبليغ (بالإضافة إلى أن الوسائط الإعلامية قلما تكون يديهم).



سترد، في هذا الكتاب الإحالة على نصوص تقدم مظهرها للأزمة من وجوه مختلفة، وتجب على البعض من الأسئلة السابقة. أما تحليل تلك النصوص، فسيستجاوز ما بها من رمزية بإشارات ليهتم بعلاقات الدال (اللفظ) بالمداول (المعنى / الفكر) وعلاقات التراكيب / الأسلوب، بالمشروع، فهناك ظاهرة متبعة تهوق عن التواصل، هي ظاهرة التعقيد التي تتجلى في جمل قصيرة مختصرة حتى القموض، أو طويلة ومتداخلة ومتشعبة تجعلك تخرج منها أحياناً بعرق على الجبين وبفراغ. تمر معارك

(٩) تحليل ذلك عند كتاب تلك الصيغة المستترة بالقموض، هو «لابد من الاعتماد على القوم فيه ابتعاد عن الضوضاء لأن الضوضاء تقضى على التأمل...» وبلغة الواقع: في العزلة والقموض السلامة...

فكرولوجية منذ أعوام بالزلازل والرجم بالفضيب، والتفكير (مُروقا من الدين أو من القدسية). لكن الجماهير في غيبة عما يجب أن يكون من أجلها وبميتها.

الخطاب الفكرولوجي عندنا لغة بلا أفق أى لغة من لغو، ألفاظ دون أبعاد. هناك لغة سياسيين محترفين (خطاب المصقات والافتتاحيات، والملتاحسات والتقارير). ولغة سياسيين منظرين مترفين (خطاب موجه إلى «التاريخيين» وإلى «النخبويين». وهناك خطابات لم تحدد بعد أهدافها ولا الأسئلة التي قد تعبا للأهداف الممكنة. إن كل خطاب لم يحدد كحوار، يجيء ملغوما. وهذا ما يدفعنا إلى أن نسأل عن مبررات نعت الفكرولوجيا بـ «عربية».

(ب) فكرولوجية قومية:

بعد أن ظهرت صعوبات تحديد مفهوم «فكرولوجيا» تناولته بعض الباحثين من جانب آخر، إذ حاولوا أن يتعاملوا معه بكيفية مغايرة فضموه إلى مفهوم آخر، ظنوا أن في الزواج إحصابا: إن الإضافة، والنعت يضيفان توضيحا للمضاف إليه أو الموصوف ويجعلان التعامل معه سهل المنال. والزواج الذي نشير إليه هو إلحاق «قومية» بـ «إيدولوجيا»، كما جاء في عنوان كتاب ع. العروى.

تلك فرضية لا تستقيم لها وقفة أمام المفهومين معا، محاولة فهم دون سوء تفاهم. من الطبيعي أن مفهوما غامضا مبها إذا انضم إلى مفهوم آخر هو كذلك غامض مبهم، كانت الحصيلة سلبية، إذ لا ينتج عن ضم صفر لصفر سوى صفر... فحسب ما توصلنا إليه، أن مفهوم قومية هو أيضا بلا تحديد ويضربه الإبهام.



هل العرب (المسيحيون والمسلمون والملاحدة واللامبالون) ينتمون جميعا إلى نفس الفكرولوجيا؟ على هذا السؤال، يجيب عبد الله العروى، ضمنا بـ «لا». لقد وجد، على الأقل، ثلاثة اتجاهات متضاربة (عند العرب المسلمين فقط) الشيخ المصمم، والمهندس المطربش، والسياسي صاحب الشارب الطويل (الشلاغم) والسيجارة وقد تناسى أصحاب البيرو، ومن يلبسون الطربوش والعمامة معا وعارى الرأس^(١٠).

ومن هم العرب الذين تههم تلك الفكرولوجيا؟

هل البدو أم الحضرة؟ النساء الأميات اللاتي يعشن في الخيام، أم الرجال الذين تقتلهم هوم أكواخ الصفيح؟

إجابة العروى على ذلك هي ما اختار له عن قصد، المثقفين وحدهم ليوجه لهم «أيدولوجيته». هذا اختيار نخبوى يعاكس ويناقض ما يقتضيه الالتزام.

(١٠) انظر: الإيدولوجيا العربية المعاصرة، الفصل: «ثلاثة رجال وثلاثة تعريفات»، من ص ٤٥ إلى ٥٧.

ماذا يسمح بالصاق فكرلوجيا بجنس العرب وتخصيصه بها؟
إنها عرقية وخيمة ما أتى بها العقل والواقع من سلطان!

فلو قيل: «الفكرلوجيا المسيحية» أو «الإسلامية» لما كان مجال للتساؤل لأن الأديان الإبراهيمية لا تنحصر في جنس من الأجناس البشرية، ومن مشاريعها توحيد الأجناس لتحقيق غايات شرع لها، ونهج لها صراط.

لو نسبت فكرلوجيا مثلاً إلى «الأمة الإسلامية»، عوضاً عن القوم العرب لحل الإشكال. فـ «أمة»، في الإسلام، شعور بالوحدة، بوحدة تتناغم فيها الفوارق السلالية واللسانية والثقافية، والقبلية والطبقية، ولا يبقى إلا الاتجاه العقائدي المشترك وما ينجم عنه في الممارسات. فاستعمال عبارة «فكرلوجيا عربية» قاصر عن تأدية محتوى الشعور بالوحدة العقائدية والثقافية والوجدانية الذي يطبع مفهوم «أمة». حقاً، إن في مضمون أمة تآلفاً معنوياً أخلاقياً يوحد السلوك والأهداف. وفي هذا تلتقى مع بعض «الفكرلوجيات» لأن غاية هذه هي أن يتم إجماع حول اتجاه عقائدي معين (ومع الغائية تفقد كل رؤية الكثير من الموضوعية).

والقومية لا تعكس أى محتوى فكرى ثقافى أو أى شكل من أشكال الحكم.
أن توجد قومية واقع مسلم به، ولهذا الواقع حرمة ووقاره، بيد أنه حينما تتواجد قوميات مختلفة في الشعب الواحد تخلق واقعاً مريراً له ظواهر غالباً ما تبعث على تناحرات: لسانية (في الكيبك بكندا، وفي بلجيكا)، أو عرقية (الأكراد والأرمنين) أو دينية (الأقباط في مصر). وإن أكبر فاجعة دامية هي التي يعرفها لبنان الحبيب في السنوات الأخيرة. لقد اتخذت تلك المأساة تعقيدات جديدة متعددة الألوان: قومية، ودينية، وسياسية، ولغوية.



لا مرأ أنه غير وارد نكران القومية بوصفها ظاهرة إنسانية تاريخية. بيد أن القومية تنتفى وتنفرق ذاتياً كلما حاولت القضاء على قوميات محلية بابتلاعها.

فلكى يُعترف لأية قومية بقيمها الطبيعية، يجب عليها أن تتجاوز المستوى العاطفى (بمجرد عاطفى) إلى مستوى تُوظف فيه العواطف بغية التأثير في الواقع، بمضمون تمتاز فيه الأخلاق بإنسية. فالقومية المشروعة، أخلاقياً وإنسياً، هي كل قومية تنطلق من مبدأ المساواة بين مجموع الأفراد والمجتمعات، ومن مبدأ الحرية للجميع. فإذا لم تؤمن القومية بتلك المبادئ، كما يؤمن الهندسى مثلاً بمصادراته، تعرضت للتخريب والخراب.



هناك وطن عربى، ولسان عربى، وشعب عربى.... أما «فكرلوجيا عربية» فتعبير غريب عن العرب كشعوب وأوطان، وشيء غامض على الفهم العربى وغير العربى.

أيقال «فكرلوجيا بريطانية» أو «فكرلوجيا إيطالية» أو...؟ إن المستعمل هو: «الفكر

الفرنسي» (= فكر ديكارتي)، والدم الإنجليزي (= طبع بارد/هادئ)، و«طريقة الحياة الأمريكية»... فلو وصف أحد فكرلوجيا بأمريكية لخطر فوراً بالبال هذا السؤال: لدى السود، أم لدى البيض، أم عند الحمر؟ بالشمال أم بالجنوب؟ بالشارع؟ بنيويورك أم بهارليم؟... ظهر أخيراً بفرنسا، كتاب غريب تحت عنوان: «الفكرلوجيا الفرنسية» (ب. ه. ليفي)^(١١). لكن لا يمكن اعتبار صدور هذا الكتاب يدحض ما قدمناه، إذ يكفي مؤلفه بقولات، وأحكام دون شرح أو تحليل، ودون إدلاء ببرهنة، ولو للاتئناس، بله الاقتناع. يكرر (لوفي) عبارات، طول الكتاب وعرضه، مثل: «إني أقول...»، و«أفضل...»، و«أرى...» و«يجب أن...». إنها طريقة تناقض الاتجاهات الفكرلوجية، إذ لا علاقة لها بالفكر، لا من حيث أصول الأفكار ولا من حيث طبائعها. بل إن (بول ثيبو) مدير مجلة الفكر (Esprit) الباريسية يصرح أن (لوفي): «مصاب بالغرور، وبجنون العظمة، ومغرم بالكذبات الوضعية. فهو معاد للمجتمع. ولا أمل في إنقاذه»^(١٢).

يضيف (بول ثيبو) أن تصريحات (لوفي) ضد العنصرية ليست إلا تظاهراً. فهو في الواقع يطالب بحق التفتيش في شؤون وآراء الآخرين!...



على كل، إننا لا نرفض أية فكرلوجيا لذاتها، إنما نريد أن يطابق الاسم المسمى. فلو أن العروى عبر بـ «إيديلوجيا ليبرالية» لسقط كل إيهام. إذ يكون عنوان الكتاب يعلن بدقة عن مضامينه المنطوق منها والضمني والمستنتج.

من الفرنسيين من يرفض أن يمثل ديكارت الفكر الفرنسي مفضلاً (مونتين)، ومنهم فريق يختار (رابلي). هذا أولاً. وثانياً إن جميع الفرنسيين، وإن أكدوا فرنسيتهم لساناً وثقافة وتاريخاً مشتركاً، لا ينكرون أن ببلادهم قوميات. فواحد ينتسب إلى جنس (البروتون) وآخر إلى (الكورسيك)... طبعاً، إن أحداً منهم لم يجرؤ على رفض الفرنسية كتراث وتاريخ لجميع الفرنسيين، رغم كونهم جميعاً يتعصبون إلى ما يمايز بينهم من مذاهب واتجاهات دينية وفلسفية وسياسية، فمن المستحيل أن توحد بينهم أية فكرلوجيا.

نفس الوضع ببريطانيا العظمى، فالإنجليزيون يتواجدون مع الإيكوسيين والاييرلنديين والغال، لساناً ومصيراً، اقتصادياً ومجتمعياً، رغم نزاعات قومية وسياسية. فإذا كان لازماً الحديث عن «فكرلوجيا بريطانية» فقد يلائم التعبير بالجمع فنقول «فكرلوجيات...»، ويكون عددها بعدد ما يحصى ببريطانيا العظمى من اختلافات. هناك تعارض سياسي بين حزب العمال وحزب المحافظين، وثان طبعي بين الايرلندي والإنجليزي...، وثالث بين الكنائس المسيحية، المتباينة والمتقاربة في نفس الوقت.

B. - H. Lévy, L'idéologie française. (١١)

Esprit, mai 1981 'Du sel sur nos plaies', p 16. (١٢)

إذن، لن نستطيع الحديث عن «فكرولوجيا فرنسية» أو «فكرولوجيا بريطانية» إلا من يتنكر للواقع التاريخي والواقع المحسوس الحى في فرنسا وفي بريطانيا العظمى. فوصف فكرولوجيات «عربية» يفترض مسبقاً أن الوحدة العربية قد تمت، وحصل اتفاق العرب على وجهات النظر في حين نشاهد تفرقة تتسع شقّتها، واتجاهات اقتصادية وسياسية تتصارع وتتضارب، من أقصى يمين إلى أقصى يسار. فلو قيل، بتجاوز «فكرولوجيات عربية» لاقتربنا، إلى حد ما، من جانب من جوانب الواقع، إذ وجهات النظر «العربية» تختلف داخل الدولة العربية الواحدة، مع تقلبات الفصول الطبيعية ومع تصاعد وانخفاض الضغط الدموي لدى الرؤساء.



لا يستبعد أن العبارة «إيديولوجيات عربية» مستوحاة من عنوان كتاب ماركس وإنجلز: «الأيديولوجيا الألمانية»^(١٣). بيد أن هذين المفكرين يحددان مسبقاً غرضهما: والتأكيد أن ما هو «فكرولوجى» يعارض ما هو «اقتصادي». هكذا، منذ البداية، نعرف ما يقصد بالمصطلح. فحسب ماركس وإنجلز، الفكرولوجيا مجموع أفكار سائدة لا تعبّر عن العلاقات المادية المتحركة التي تجعل من الطبقة السائدة طبقة تسيطر. الفكرولوجيات، إذن أفكار السيطرة. إنها تخالف العلم لأنها لا تصل إلى معرفة حقيقية، وإنما تنسّق تصورات، وأفكاراً، بل يمكن أن تعدّ مناقضة للعلم مادامت تعطي صوراً مشوّهة عن الواقع.



جاء عنوان: «الأيديولوجيا العربية» على صورة عنوان «الفكرولوجيا الألمانية»: بيد أن أوضاع ألمانيا عند صدور كتاب ماركس وإنجلز، سنة ١٨٤٥ - ١٨٤٦، لم تكن هي أوضاع العالم العربي اليوم.

صدر كتاب ماركس وإنجلز بعد أن حققت ألمانيا شروط الوحدة: بعد فترة سيجد بيسمارك الجوّ مهيأً لتوحيد الثلاثمائة والستين دويلة ألمانية. وستعرف ألمانيا في أواخر القرن التاسع عشر، رتبة مرموقة في الاقتصاد والتصنيع، مع ازدهار الحركة المعمارية وتكاثر التعاونيات. وفي ١٨٤٨ دخل الألمان ثورة برلين المشهورة والحركة الوطنية التي قادها فريدريك غليوم الرابع. أما النهضة (النهضة كتحوير وكواقع، لا كأسطورة وشعارات..) فقد بدأت منذ أواخر القرن التاسع عشر، وبلغت أوجها في القرن الماضي: شبكات الاتصال في الداخل والخارج (رغم مزاحمة فرنسا وبريطانيا العظمى)، واتحاديات احتكارية للمنتجين، وجيش منظم ذو مهابة، وثقافة مزدهرة تعمق الوعي الجماعى. طبعاً، وقع هجوم نابليون، ولكن لم يطل ولم ينتج عنه استعمار استيطاني، ولم يتول الأجنبي الحكم المباشر في البلاد.

(١٣) افتراض جائز منطقياً، إلا أن هناك اعتراضاً مبدئياً، فالعروى يمت التقليد، ولو برأسطة جبريل الذى يحمل لكل مفكر عربى نموذج من مفكر غربي... (كما يؤكد في كتابه السابق الذكر، ص ٧٤).

يظهر أن مفهوم «أمة» يتضمن مفهوم قومية، وأن شحنته الوجدانية أعمق وأشمل وبالتالي، أن توظيفه ضد التخلف أنجح وأفيد.

لقد دلت أمة على وحدة العواطف (معنى روحى) قبل أن تدل على وحدة الحكم كمفهوم سياسى. فمضمونها يجمع بين الحاسة الوطنية. والحنين إلى القوم والأهل وإلى مسقط الرأس، وبين ما يكون وحدة أصول التشريع والمراجع الأخلاقية من قيم مدسرة وأخرى عرفية.

ومن الملاحظ كذلك، أن مفهوم أمة لا يعارض «وحدة عربية» أو «وحدة إقليمية»، بل يشملها. فأيام الخلافة العباسية، مثلاً، كانت «أمة إسلامية» تضم الدولة الأموية بالأندلس ودولة الأدارسة بالمغرب، إلى جانب الحكم العباسى ببغداد. فأمة إسلامية تخالف دولة إسلامية. الأولى واقعية وممكنة، كما هى ممكنة، نظرياً، «أمة عربية»، لكن «دولة إسلامية» غير ممكنة ولم تتحقق إلا لفترة وجيزة لا تتجاوز عصر الخلفاء الثلاثة الأولين (أى لا يتجاوز أيام عثمان بن عفان). ففى «أمة إسلامية» يندمج (على الأقل دينياً ووجدانياً) العرب وغير العرب، فى حين أن «دولة عربية» لئى يمكن أن تجمع إلا أقلية من العرب. فالوحدات التى حاول السياسيون العرب تكوينها باءت جميعها بالخسران المبين (الوحدات القريبات العهد: مصر - سوريا، مصر - ليبيا - تشاد.. والقارىء يعرف ماذا، حل بها كلها). فحتى «جامعة الدولة العربية» لم تجمع، إلى الآن، سوى تناقضات بين أنظمة، وأساليب!...

عيب ذلك، هو أننا نروج عبارة «أمة إسلامية» كشعار سحرى نعلنه، وكأداة نتبرك بها رجاء الإنقاذ (كلما حلت بنا أزمة مستعصية). ولا يمر الخطر حتى ننسى «أمة إسلامية» و «دولة عربية»... و...



ملاحظة أخرى هى أن «الفكرولوجيا الألمانية» جاءت رد فعل ضد شرود المثالية خارج الواقع، ونقدًا عنيفًا للاستلاب الفلسفى. لقد عزفت المذاهب الفكرية إشعاعاً وتوتراً قوياً، وكان التأثير كبيراً لفلاسفة كبار، أمثال (كانط) و (افيشت) و (هيجل) و (فيورباخ)^(١٤)، وكان الألمان إذ ذاك، كما يقول ماركس، يعيشون فلسفياً ما عاشه الفرنسيون سياسياً.

من مشاريع ماركس وإنجلس نقد الفكرولوجيين الألمانى لأنهم تناولوا فادعى كل واحد منهم أن فلسفته بلغت حداً من قوة التأثير يكفى لإحداث ثورة بلا شبيه فى التاريخ.

ثم إن الليبرالية التى يريدونها للعالم العربى بعض كتابه نموذجاً وغاية، هى التى تبدع الفكرولوجيات لتبرير أوضاعها (وقد أوضحت ذلك الماركسية). فكل فكرولوجيا ترتبط بالطبقة المسيطرة داخل الدولة. ولتلك الطبقة مؤرخون يمثلون انعكاساً للاستلاب التاريخى الذى تفرضه طبقتهم، ويخضعون له هم أنفسهم. فلا يضع الفكرولوجيات إلا من كان فى مركز قوة (قوة سياسية

(١٤) ألقى (فيشت) خطبه الشهيرة «نداءات إلى الأمة الألمانية» ببرلين سنة ١٨٠٧، ففلسف الوعى القومى الألمانى.

ومالية أو فكرية، وكلها مكثفة). والغرب هو الذى يتوفر على تلك القوى المختلفة؛ ولذلك لم تتحرر فكرولوجيات الثالبيين من الاغتراب، وما ينتج عنه من استلاب.

معنى ذلك أن النخبة الثالثة فى شبه دائرة مفرغة وتبحث عن مخرج لشعوبها من التخلف محاولة وضع فكرولوجيات لكنها تقع ضحية الاستلاب فى الغرب (لأنه يحتل كل مراكز القوى واتخاذ القرارات). يقيناً أن الحل قبل كل شيء يكمن فى وعى الاستلاب، ثم فى القضاء عليه. لكن هذا الحل ذاته فى حاجة إلى فكرولوجيات. وكيف تنجز فكرولوجيات والوضع يثبت أن أكثرية مثقفينا مازالوا غير قادرين على الالتزام بتوعية الجماهير؟

لن يتأتى تأسيس فكرولوجيات منبثقة عن واقعهم، وعاكسة بصدق كل أوجه ذلك الواقع، طالما لبثوا مشغولين بالجهود، مبذرين للقوى الفكرية التى هى مصدر من مصادر الفعالية.

وما يزيد فى الطين بلة، هو أنه حتى عندما يقوم بعض القادرين من المثقفين بمحاولات التوعية تواجههم عراقيل لا قبل لهم بمقاومتها، لأن المثقف العربى ما يزال منعزلاً فى وطنه، يمثل أقلية لا صدى لصيحاتها؛ لأن الشعوب المتخلفة تفتح آذانها للسلطة (للحكم أو المال أو الجاه). إن الكلمة المثيرة، الكلمة المحررة والخلاقة، فى حاجة لمجالات كى تحدث انفعالات وتفاعلات. فعلى المثقفين العرب ألا يهملوا توعية الفئات المجتمعية التى تملك وسائل مادية وإعلامية تحول دون قيام الثقافة بأدوارها على الوجه الأكمل. فالانفصال عن فئة / طبقة أو أخرى، باسم التقدمية أو باسم أى اتجاه آخر، يعرقل سيروية الوعى الجماعى العام. إن الشعب هو مجموع الفئات / الطبقات التى تتواجد على أرضه وتنتمى إلى أوضاعه التاريخية. فالفكرولوجيات التى تعبأ بالجانب الشامل لكل أفراد الأمة وحدها تقدر على إحداث المواجهات الإيجابية مع التخلف ومع الغرب.

* * *

يوجد مثقفون عرب آخرون ينجون خطأ متطرفاً فى اتجاه تمجيدى. فمنهم من يؤكد أن للعرب من الخصائص ما يعزلهم عن بقية النوع البشرى ويجعل منهم شبه جنس منفرد. إنها انزلاقة خطيرة. يصعب تحديد مجموع الفئات المجددة لخصوصيات العرب. لكن، من أبرزها أولئك الذين يقفون عند الآية: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ فيؤولونها معزولة عن سياقها العام. فالقرآن يقصد بـ «أمة» مجموع المؤمنين، على اختلاف أجناسهم، ويشترط القرآن فى صحة إيمانهم: أن يأمروا بالمعروف، وينهوا عن المنكر (٩: ٧١). ومن المفروض فى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون نموذجاً فى سلوكه وحسن نيته.

الفئة الثانية من المجددين، تتكون من جامعيين وصحفيين يبالغون فى تقييم العرب وإظهار مزاياهم.

حقاً، للقومية أن تلعب دور الحافز فى خلق شروط مجاوزة الفقر والجوع والضياع إذا اقترنت بفكرولوجيا واعية لمطالب الحاضر والمستقبل، وابتعدت عن الشوفينية. إن القومية مازالت، إلى حد

كبير، قائمة على روح قبلى عشائرى. فعندما تصبح القومية مؤسسة تستند إلى مبادئ قابلة للعقلنة وإلى المعايير الأخلاقية العالمية، تصبح قوة تحرز وتحرر.

يحاول هذا الصنف من الفكرولوجيين بناء النهضة والتغلب على الأزمات بـ «القومية». إن العرب اليوم شعوب أمية، جائعة، ضائعة فكيف تستطيع أن تتلاحم أشتاتها حول «القومية»، للقومية وحدها؟

للقومية، في الفترة الحالية من تاريخ العروبة، صدى في الوجدان، إلا أنها، عند الجماهير، بلا رصيد فكرى. فالمجتمع الذى يؤمن بالقومية ويتعلق بها مجتمع يجعلك تقدر قومك وتتعلق بمعجزاتهم، ماضياً وحاضراً. أما عندما تفشل التنظيمات المجتمعية في تكوين وعى جماعى، ولا يتأتى للأنظمة السياسية والاقتصادية أن تضمن لأغلبية الأفراد الحق في وسائل العيش والحماية من الاستغلال، يبقى «القوم» أجانب في أوطانهم منتسبين لها بالولادة ولا شىء آخر. إن الوطن إذا لم يسكن، أولاً، الجهاز الهضمى، لن يعرف طريقاً للقلب. يقال: «أجع من تريد، يتبعك». أما نحن فنؤكد أنك إذا أجعت إنساناً فتوقع منه أن يتمرّد عليك لأن التجويع تعذيب، والإنسان ينسى كل شىء حتى العذاب الجسدى، إلا الألم المعنوى.

«جراحات السنان لها التآم ولا يلتام ما جرح اللسان»

قد بلغ التطرف ببعض دعاة القومية إلى اتهام الإسلام (عوضاً عن اتهام المنحرفين من المسلمين) والتراث العربى الإسلامى بأنها يكبحان سير العرب نحو التقدم. قد يحسنون صنفاً لو تبصّروا في الواقع ففرقوا بين الدين والتعصب الدينى، بين المذاهب والتعصب المذهبى، بين الفكرولوجيا والتعصب الفكرولوجى، بين السياسة والتعصب السياسى. فتماسك الأفكار ضرورى للتفكير، ويتفكك منطق التفكير متى تدخل التعصب وحلت معه فوضى العواطف وتناقضاتها. إن رفض التعصب الدينى أو التعصب القومى، ليس إنكاراً للدين أو للقومية. يؤكد صدام حسين وهو من منظري الثورة القومية:

«إن المطلوب منا هو أن نكون ضدّ تسييس الدين من قبل الدولة وفي المجتمع، وضد إقحام الثورة في المسألة الدينية، وأن نعود إلى أصل عقيدتنا وأن نعزّز بالدين بلا سياسات للدين»^(١٥).

ذاك ما أراده كارل ماركس في قوله الشهيرة «الدين أفيون الشعوب»، وهو يقصد كلّ دين أصبح مجرد تعصب دينى أو مجرد جهاز يستغل به البعض المتدينين، باسم الدين (كما يستغل آخرون آخرين، باسم فكرولوجيا، أو أى مذهب، أو تنظيم سياسى).

ما يرفضه صدام حسين هو تسييس الدين، ديماغوجيا. إنه رفض مقبول، من وجهة نظرية محض، خصوصاً في البلدان المتقدمة حيث الدوافع قومية أو فكرولوجية أو فلسفية، تغلغلت في الوعى الجماعى، وكونت رأياً عاماً له حضور على الساحات العامة، ويتوفر كل فرد على قدرات للتمييز

(١٥) أمير إسكندر، صدام حسين مناضلاً ومفكراً وإنساناً، باريز، هاشيط، ١٩٨٠، ص. ١٦٢.

وللتقييم والإسهام في القرارات المصيرية، ولو حق الإبرام والنقض في ميادين التشريع والتنفيذ. أما من ناحية تطبيقية، فإن نظرية صدام حسين غير محددة: ففي أى شعب من العالم الثالث يمكن فصل الدين عن السياسة؟

على كل حال، ليس ممكناً ذلك في الشعوب العربية لأن الناس لا يفرقون بين كفاح وطني ودفاع عن الدين، وبين سياسة. من هنا حرمة السياسة. ثم تضاعف الاحترام حتى ظلّ تقديساً، مع بداية الحركة السلفية إذ غدا مفهوم «سياسة» تعلقاً بالدين والتراث وباللغة العربية، تحدياً للمستعمر، وحفاظاً على الشخصية الوطنية. إنها ازدواجية (إصلاح دين وسياسة) عند محمد بن عبد الوهاب وجمال الدين الأفغاني، ثم تتقوى وتتشعب في حركة الإصلاح (جمعية العلماء بالجزائر) وفي مدرسة محمد بن العربي العلوي، بالمغرب^(١٦).

لكن عندما تتعادل «سياسة» مع «تحزب» / تعصب للحزب، أو مع ديماغوجيا استغلالية، يكون إفحام السياسة في الدين «حراماً»، وجريمة وطنية. أما ما عدا هاتين الحالتين، على الأخص بالعالم الثالث، فإن تكتيل الدين والقومية في كفاح جماعي «التزام» سياسي و «فرض» ديني. يفترض الإسلام، بصفته بُعداً روحياً، وجود النية الحسنة عند كل فعل، حرصاً على صفاء الضمير؛ إذ لا توتر نحو تعالى، أى لا تفتح على الأحسن دون طهارة الضمير. تلك قاعدة أخلاقية ضرورية لقيام البنيان المجتمعي. أما القومية، فتعطي الفضاء أبعاده التاريخية والجغرافية، وتضفي عليه حنيناً إلى الوطن والمواطنين. إن المسلم يحيا، من خلال دينه، وطنه الروحي ووطنه الأرضي معاً؛ لذلك تنمحي الحدود بين إيمانه وقوميته.

فإذا تم انسجام، في التعاون بين الإسلام والقومية، أعطى المواطن الصالح، وزود الأمة بما يمكن أن يحرك الجماهير وينمي صمودها على خط مواجهات ثلاث: مقاومة النفس، ومقاومة التخلف، والسير إلى الأمام. وبما أن الإسلام شمولي، فإن شموليته تقضي على الميل إلى الإقليمية والشوفينية في القومية.



عروبة العرب خاصة طبيعية أما هيمنة الإيمان فخاصية كبرى وأعمق من كل الخاصيات البشرية وأقوى. ورغم كون الإسلام اليوم قد أصيب بـيتم وتزوير في دار الإسلام من لدن مستغليه وكثير من المنتسبين إليه، تاريخياً وجغرافياً، فإنه مازال متوفراً على إمكاناته التطورية والثورية.

فكيف العمل على توظيف تلك الإمكانيات؟

يجب، قبل كل شيء، ألا يترك الربان الشراع في الزوينة ويدخل عالم الأحلام. فالتحرر يستلزم نضالاً صريحاً من كل الأطراف المعنية، فلأمر ما استعمل صدام حسين «سياسات»، بصيغة الجمع:

(١٦) سنتعرض لذلك بتفصيل، في كتاب لاحق عن السلفية.

«... أن نعز بالدين بلا سياسات للدين». إن سياسة النضال الإيجابي واحدة (وإن اختلفت الوسائل)، أما التفرقة فمكترة للسياسات، في معنى تحزبات لأحزاب قد لا يجعل بعضها مصالح الأمة فوق التحزبات. فإذا كانت الديمقراطية تفضل تعدد الأحزاب، فإن وضعية التخلف تفرض على الثالثين تأليف جبهة من الأحزاب، في كل قطر، كما تحالف الهيآت السياسية والدينية في فرنسا وفي بريطانيا العظمى لمجابهة النازية، إبّان الحرب العالمية الثانية. إن حربنا نحن دائمة إلى أن نخرج من التخلف. إن الأمة ومصلحتها فوق الأحزاب.



وقع كثير من المثقفين العرب ضحية لأفكار مسبقة تسربت إليهم من بعض أوساط الاستشراق ومن فئات عربية انخدعت بآراء مستشرقين، أو بآراء عرب عملاء لمن يتربصون الدوائر بالعالم العربي لاحتلاله فكرياً، قبل احتلاله مادياً. إن الاستعمار يهتئ ضحاياه، ذهنياً ونفسانياً، قبل أن يحاصرهم عسكرياً، أي لا بدّ من طابور فكرولوجي، أولاً، ثم الجيش ثانياً.

ظهرت في العالم العربي، فئات تصول وتجول على الساحة الأدبية والفكرية العربية داعية إلى قومية مهزوزة دعوتها ليست إلى القومية الحق، الطبيعية، بل إلى قومية بنيت على غير صدق مع التاريخ ومع أخلاقية الباحثين لا تتوخى الحقيقة. قصدها مجيء إقليمية ضيقة، أو مجرد معارضة خفية ضد الإسلام، بغية تقويض الثقة بالنفس لدى الشباب المسلم.

تتجه تلك الفئات إلى ماضى العرب. قبل بعثة محمد بن عبدالله لتظهره أنضج وأحسن مما كان في واقعه، أى كى تقلل من قيمة العصور الإسلامية الأولى. وحتى إذا تم لها المراد تشكك الشبان المسلمون في أسس ثقافتهم واعتقدوا أن الإسلام «جاهلية»، وعصر «الجاهلية»، عصر التقدم والتفتح.. فمن جراء هذا الاعتقاد المتوقع، تبدأ علاقات المسلمين بالإسلام تنحل، فيتمّ لخصومه ما يريدونه به.

بمثل تلك الأكذوبة على التاريخ يزيف بعض الفكرولوجيين الإسلام منكرين الانقلاب الهائل الذى أحدثه في العرب، وجاحدين الدفعة الثورية الإسلامية التى حوّرت العقل البشرى وطوّرت الحضارة الإنسانية. إنها فكرولوجيا سياسة تعمل على إفراغ الوعي الإسلامى من محتواه ليتمكن التغرّب في الأذهان والقلوب، وترصص السبل للاستعمار الجديد (وربما دون وعى واضح لدى تلك الفئات لكونها هى نفسها مستلبة). طبعى أن يكون من تلك الفئات من يدعو إلى قومية مغلقة ويهاجم ديانات قومها عن حسن نية.

فعلى جميع القوميين والفكرولوجيين الذين يتهمون التراث العربى الإسلامى بكبح التطور وعرقلة التقدم، أن يترثثوا قبل أن يهاجموا بأحكام مجانبية نتيجة أحكام مسبقة متوارثة عن المغرضين من الأجانب وعمّن استلب من العرب، بجدليات مختلفة الصنع. إنهم لم يأتوا ببديل، لم يجدوا طاقات - وجدانية شعبية يفجرونها لينطلقوا نحو البناء، لم يلقوا الصدى المتوقع لتخطيطهم. فلا بدّ

من بديل، ولا بدّ للبديل من معتقدات جماعية تنبع من أعماق الشعب حتى يحصل الشعور بالانتماء إلى وطن، وقوم، وقومية. البداية الضرورية هي أن يؤمن الجميع بأن للحياة معنى، ولل فرد (كل فرد) كرامة، ويعتقد كل فرد أن لأفعاله قيمة في نظره وعند الآخرين.

إننا مانزال نحتقر العمل اليدوى وننظر إلى العمال نظرة تعال، بنخبوية و «باشوية» و «دكتورية» (من دكتور ودكتورة!...). لم تهدم بعد الصوامع العاجية كى يقترب جلّ المثقفين من واقع شعوبهم، أولاً ليحيوه كما هو، على اختلاف أوجهه، ثم ليعملوا على تجاوزه في نظرة شمولية، مع مجموع المواطنين. فبدون ذلك سيبقى المثقفون العرب متواجدين بالتطارد، خارجين عن قوانين التكامل، أى في واقع كما يتصورونه، وهو مخالف لواقع الممارسات الواعية واللاوعية التى تعانىها شعوبهم، من عامة وأنصاف مثقفين...

ذاك ما يُشعر بضرورة تغيير الوضع.

فما السبيل؟

لن يجيب على هذا السؤال إلّا من لهم فكرة صحيحة عن الواقع كما هو، ويؤمنون بوجوب التغيير، وبقيمته.

نقطة أخرى لها علاقة وثيقة بالأزمة: من المثقفين العرب من يؤمنون بالتغيير ولكنهم يمارسونه نظرياً، لا ممارسةً نقدية، ودائية، وممتدة إلى نظرياتهم هم أنفسهم.

٣ - أزمة الغموض:

من المثقفين العرب من يعون، بوضوح أوضاع وطنهم ويستطيعون تحسّس مصيرها العاجل والآجل، بفضل ما لهم من قدرات وإرادة على مواجهة الأحداث؛ ومنهم من لا يستطيع حتى طرح المشاكل خارج غوغائية الألفاظ والشعارات، لأنهم دون ما يتطلبه الحال والمآل من موضوعية ومنهج، فكيف بهم يلتزمون بتقييمها والعمل على تجنب أخطار المضاعفات، القريبة والبعيدة؟ إنهم سلبيون سلبية الذين يشعرون بالأزمات فلا يتحركون جميعاً بحسن نية وحسن إرادة.

لا يبعد أن جلّ الأسئلة التى وضعناها هنا سابقا (حول الفكرولوجيا - فكرولوجيا قومية) لم تطرح بعد بين المثقفين العرب، وربما أن بعضها طرح بأفكار مسبقة؛ لأن الأوضاع لم تتبلور لديهم. فإيهام النظريات يعكس إيهام مضامين المفاهيم التى بنيت عليها. والعكس أيضاً صحيح. فأدوات التعبير تؤثر في النسق بكامله. وربما لم تدرس المعطيات بالقدر الكافى، ميدانياً ونظرياً، فذابت رؤانا عن المصير وتضبّب التعبير عنها، إن لم يكن العكس، أى أن ضبابية المفاهيم هى سبب تلاشى تصوراتنا للمصير.



إلى من تتجه التهمة، ألتعريب وهو يسير في تأرجح، وبلا منهج حتى أصبحنا عاجزين عن التنظير وعن التعبير بدقة عن النظريات؟

ومن هم المسؤولون عن تأخر «التعريب» واضطرابه، وعن غموض المفاهيم الأساسية والتباسها، وعن القطيعة بين الفئات المسيرة، تفكيريا ومعنويا، وبين الجمهور؟

تقع المسؤولية بالدرجة الأولى على المثقفين؛ لأنهم لم يحسنوا اللعبة سياسيا، ولم يوفقوا بعد في النقد عموماً، وفي النقد - الذاقى على الأخص، لم يصلوا إلى بلورة معطيات الوضع المعيش وجعله واعياً عند الشعب. فالجماهير لا تقاسم المثقفين المسؤوليات إذ لا مسؤولية لمن لا قدرة له على تقدير الأوضاع وتقييمها، ولا مسؤولية لمن يمنع من المشاركة في اتخاذ التدابير والقرارات: إن الكتاب / المفكرين / الفكرولوجيين / المثقفين وكلاء عن شعوبهم، بوكالة ضمنية غير مكتوبة، يضمنها ما تتمتع به الحروف والكلمات والكتب من قدسية وهالة مجتمعية، في كل الأوساط. فهل يقومون بالوكالة التي أوثمنوا عليها، تقديرًا للواجب وللقدسية التي تحيط بهم؟

الجمهور العربي غير مسؤول عن أوضاعه لأنه لا يعيها، و «الموكل» لم يوفق لجعله يعيها. فمن لا يملك أية فكرة عن إنسانيته، من كثرة ما شكك في كرامته، يحس بالنفى في حدود التشيؤ: ليس جسده ملكا له؛ إنه بلا مكان، لا يستطيع أن يعيش إلا هامشيًا. أما علاقة هذا الجمهور بالزمان والواقع فمجرد علاقة أداتية موضوعة تحركها قوى لا يراها، ولكنه يخاف سلطويتها المستترة، الرهيبة، كما يخاف الحاضر، في كل لحظة وفي كل مكان. إن افتقاد الوعي قرين بالتشيؤ، كما هو وثيق العرى بالتموضع. يحيل التموضع الأشخاص إلى إمكانات معلقة، تحيا بعمق تجربة الخيبة في محاولة كل فرد أن تطابق ذاته الذوات. ومن عجز عن تطابق ذاته مع الغير، لن يطمح إلى تحمل المسؤوليات التي تتطلبها الحياة المجتمعية.

فمتى سيتم عبور خليج الظلمات؟

عندما يوجد الربان. فكثير هم الذين يعمون، ومن يغرقون أكثر. وقد طال انتظار العربي البسيط من يقدر على الإنقاذ...

عالمنا غير محكم الأوصال سياسيا، وإداريا؛ فلا أحد يمسك بحكمة طرفاً من أطرافه. إننا نعيش في سلم جائر ومزيف، وكان علينا أن نعلنها حرباً شعواء على التخلف. لقد صنع المحظوظون عالمهم على مستوى عصر الاستهلاك والتبذير، أما الباقي (أى الكل ناقص حفناً) فيغشاهم عصر ما دون الحد الأدنى للعيش الحيوى.

نعم، قدمت اقتراحات، ولكن غلب على بعضها التخطيط الجاهز. هكذا يتساءل العروى: «كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل وبدون أن يعيش مرحلة ليبرالية؟»^(١٧).

(١٧) العروى، العرب والفكر التاريخي، ص ٧، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٣.

يُحصر هنا العروى السيورة الواجب اتباعها في مرحلة ليبرالية، وهو أضعف الإيمان. أما الغلاة، فيطالبون بتكييف تطوّر العالم العربي الإسلامي حسب كل المراحل التي مرّ بها تاريخ أوروبا: الإقطاع، فمرحلة البرجوازية التجارية، ثم البرجوازية الصناعية (الصناعة الخفيفة فالصناعة الثقيلة).

إن المعنى العملي لذلك الإلحاح، لدى أصحاب تلك المقترحات، أن نبدأ بالكبشية، يعنى أن «نُبعِج» على طول دروب تاريخ الغرب. يقدم أولئك الفكرولوجيون أمثال تلك الخطاطة نموذجاً مُلْزماً للعرب، ومن رفضها عدّوه رجعيّاً، أو «سلفيّاً» كما جرت موضة التعبير الحالي. إلّا أن التاريخ والواقع العربيين لا يتلاءمان مع تلك الخطاطة النموذج. إذن، إن الذين يلحّون على العالم العربي، أن يختار بين فكرولوجيات، ولكنها منبثقة عن تاريخ منحول، وعن واقع مثقوب، يدفعون به، عمليّاً إلى حال مرضية: نكران الأنا الخاص للاندماج في ماضى الغرب وواقعه. فلنُسمِّ ذلك بـ (إيديولوجيا عربية) أو بأيّ اسم آخر، فالتاريخ العربي لا يفهم إلّا طبقاً لمعطياته المخصّصة، الخاصة. فإما أن نريد شعوبنا حقاً عربية المنشأ والأصل والوجدان والذهن (مع وعينا للتخلّف ووجوب مقاومته)، وإما أن نصنع من مادّة (ع. ر. ب.) حجاباً يخفى عن العيون عمليات إدماج تلك الشعوب في تاريخ الغير، بعد انشقاق في شخصيتها وتعطيل قدراتها على التطور الحقيقي. فلا وسيلة أنجع من ذلك لقطع طريق التطور على المقلّد وتركه يلهث وراء النموذج، بلا جدوى. إن وراء الليبرالية ثلاثة قرون من الحركة الدائبة والتحوّلات، وقد بلغ سيرها الحالي سرعةً فائقةً. فأنى للثالثين أن يلحقوا بالليبرالية ويطبّقوا أنماطها في الحياة وهم مطالبون بأن يعودوا إلى بدايتها ليجتروها أولاً، ثم...؟

ثم ماذا؟

من المحال أن يلتقى يوماً ما من يمشى إلى الوراء مع من يسرع في خطواته إلى الأمام، بين من يطالبه بعض مفكره بتمثّل ماضى الغير، أى بالتّيه في تاريخ عكوس، ارتدادى، وبين من يهتم بمفكره ببناء المستقبل.

لقد أتقن العروى وصف الأقوام التي تسير نحو التخلّف؛ إنه يعرفها جيّداً. لذا، إن السؤال القاعدي الذي يلخص النقاش السابق والذي لا مفرّ من وضعه على عبدالله العروى، هو:

إذا قبلنا أن نتخذ مسيرة الغربيين التاريخية من بدايتها، فمتى سنلحقهم؟

كان من المتوقع أن تبتكر الفكرولوجيات العربية المعاصرة ما يمكننا من أن نتكيف مع العالم الذي يسير نحو الغد مستفيدين من تجارب الآخرين، دون أن نرغم واقعنا على أن يمرّ إلزاماً بمراحلهم، ودون أن نعيد المسيرة التاريخية التي مرّ بها «المثّل - النموذج».

فلنفرض أن العرب أجمعوا على أن يقلّدوا بإخلاص المسيرة الغربية التاريخية الطويلة، ومن بدايتها، فمتى تكون تلك البداية، وأين؟

سؤال لا محلّ له من الإعراب والتعريب. إن مراحل تلك المسيرة عديدة، ومتلاحقة، ومتشعبة، ومتداخلة، عرفت كل مرحلة منها نكسات ومآسى.

فماذا يبرّر المخاطرة؟

يتأهب الغرب اليوم لوثبات فضائية وتحولات هائلة إلكترونية.

هل الإقطاعية، والبرجوازية التجارية فالبرجوازية الصناعية مراحل حتمية لا بدّ للثالثين أن يمرّوا بها؟

وصراع الطبقات، وأزمات الرأسمالية، والمزاحمات الحامية المحمومة، والتضخّم المالى.... أهى أيضاً ضرورة تاريخية لا بدّ أن نعانيها، بحروبها الباردة والساخنة؟

وبنيات المجتمع العربى أها استعداد فطرى / طبيعى للانسجام مع تلك المراحل؟

ومن يضمن لها النجاح؟

فلننظر إلى ذلك من قريب.

قد يكون أن لبنيات المجتمع العربى خاصيّات نوعية تفرض عليه الاستسلام للتراتب المسبق المقترح من قبل صاحب «الإيديولوجيا العربية». فإذا ثبت ذلك لزمنا أن نسجن إيقاع أقدامنا فى أحذية الصين النسائية الحديدية التى تعارض الإسراع، فنفسل فى امتحان التطوّر والحضارة. ما أهونه من حلّ أن يسعى مفكرون ثالثيون إلى إرغام «واقع» ما على استعادة مراحل واقع آخرين من أجل اجتراره.

هل تقتضى «الجدلية» عندما نستلهمها فى فهم لحظتنا الحضارية، أن نبدأ بتشويه تلك اللحظة؟ فعن تشويه الحضارة لا يفضل إلّا ما ينطق به لساننا المتلعثم ما يرتعش به قلمنا، أى تعبيرات سائلة تفتقد اللون، باهتة الشخصية، إنه لأمر أكيد أن تلك المحاولة الإرغامية ستلبث مجرد تهويمات تائهة وشطحات ضالّة تلهث خلف المحال.

سنلقى نظرةً عابرةً على المراحل التى مرّ منها الغرب كى نرى ما فيها يلائم طبائع العرب وإمكاناتهم وما هو قمين بأن يكون لهم عوناً عندما يخوضون معارك المعاصرة، وما يمكن أن يعارض تطوّرهم.

المطالبة بأن يكون تطور العالم العربى حسب المراحل التى مرّ بها التاريخ الغربى، مطالبة بالرجوع، أولاً للإقطاع، نعى لنظام سياسى مجتمعى عرفته أوربا الغربية، من القرن التاسع حتى

الثورة الفرنسية (١٧٨٩). ومن مميزات ذلك النظام، الحكم المطلق، والفروسية وسيادة القوانين العرفية التي وضعتها وتدافع عنها طبقة النبلاء، حماية لمصالحها. فباسم تلك الأعراف، يتحكم النبلاء تحكماً مطلقاً في رقاب الفلاحين (رقيق الأرض)، ويقضون جلّ أوقاتهم في غزوات بعضهم لبعض (وكأننا لم نعرف في تاريخنا ملوك الطوائف...). نشأ الإقطاع عن التقاء المجتمع الروماني مع المجتمع الجرمانى (وهى ظروف تاريخية خاصة بأوروبا الوسيطة).

أما مرحلة البرجوازية فهي، تاريخياً، مرحلة سادت طبقةً مجتمعية تضمّ الأشخاص الذين لا يحترفون المهن اليدوية ولهم وضع مادي ميسور (في مقابل طبقة العمال وطبقة الفلاحين). ولكي يتسنى وجود برجوازية عربية، على طراز البرجوازية الغربية، يشترط وجود اقتصاد نام ينتج عن أنشطة إنسان حر (بمفهوم الحرية في الليبرالية).

فليس بخاف أن تلك الشروط غير متوفرة في العالم العربي. وعلى العكس، إنها ليست، بالنسبة لشعوبنا، من الشروط بل من الغايات التي يراد تحقيقها. فمن المعلوم أن الاستعمار، قديمه وجديده، يعوق نشوء برجوازية قومية على الشكل الغربي، لأنها ستدخل في مزاحمة برجوازيته (على أن هذا لا ينفي وجود أسر عربية برجوازية، وذهنيات برجوازية عربية). ومن الملاحظ أنه كثيراً ما تتعاون البرجوازية القومية العربية الضعيفة مع البرجوازية الغربية القوية، داخل العالم الثالث لتحالف المصالح. وبالإضافة إلى ذلك إن البرجوازية ترعرعت بالمغرب عندما ازدهرت المدن (على حساب البادية) وازدهرت المبادلات التجارية عن طريق البحار، البحر الشمالى، فالأبيض المتوسط (على حساب العرب)، ثم المحيط في مرحلة تالية.

تلك معطيات تاريخية غير متوفرة لدى عرب اليوم.

وأخيراً، قامت البرجوازية الغربية على ثلاثة محاور: بدأت كفاحها، بصفتها طبقة، منذ القرن الثالث عشر، بمقاومة سلطة الكنيسة (كمنظمة تتمتع بسلطة مالية وروحية) وبالكفاح ضدّ جبروت النبلاء وبالتنظيم القروى.

هذه أيضاً أوضاع لا تشبه أوضاع العالم العربي، لا من قريب ولا من بعيد. فليس للإسلام (وهو دين أغلبية العرب) كنيسة ولا كهنوت، أى أن «رجال الدين»^(١٨) لم ينتظموا كطبقة، كوحدة لها مصالح مشتركة تسهم في الأحداث» كما أن «النبلاء» مفهوم لم يُعرف في المجتمع العربي الإسلامى. هناك أفراد وأسر تتمتع باحترام أو تخيف بـ «عصية» (في المعنى الخلدوني)، لكنها لا تكون «طبقة» لها مصالح وأنظمة للدفاع عنها. وأخيراً، إن التنظيم القروى أخذ طريقه في المجتمعات العربية، لكن من نوع يخالف النوع الذى عرفته البرجوازية الغربية عند نشأتها.



(١٨) لا يميز الإسلام العبارة «رجال الدين». أما تنظيم هيئات دينية حسب ترتيب تصاعدي فلا يوجد إلا عند الشيعة، منذ العصور المتأخرة.

يهتم إنسان اليوم (الملحد والمتدين، المتقدم والمتخلف، اليميني كالييساري) بالوسائل التي تقيه مخاوف الغد وقلق الحاضر. إنه يبحث عن طريق أمين يخرجُه من الرغبة في الهروب من الواقع أو التفجر في العنف، لكن، ويا للأسف، لم يصل بعد إلى سيطرة مضبوطة على ما يخترع وما يكتشف، إذ لا يستطيع أن يحدّد حاجاته ويصنفها تصنيفاً يطابق معايير إنسانية حقاً، يرضى عنها العقل كما ترضى عنها المبادئ والأخلاقيات.

لم ينجح في تحديد وتصنيف الحاجات لأنه يجهل الطريق إلى ذلك. فما يجب أن ترمى إليه الفكرولوجيات الثالثة المعاصرة على اختلافها، هو أن تبلور النقصان وتعين على إيجاد حلول للحيرة الحالية. فإلى حدّ الآن، لم تصل أية محاولة إلى منهج يقيس نوعية الحياة ويخطط لتطويرها تطويراً يشمل الماديات والمعنويات ويشمل الخاص والعام. نعم، سجلت بعض الدول نجاحاً في منهجية التصميم والإحصاء وفي تنظيم العلاقات الإنسانية مع الآلة، وتنظيم الشغل. ولكن، بما أن الإنسان يختلف عن الحيوان والنبات والآلة، يتأزم حينها تمارس عليه برمجة، أي أن له أبعاداً يتجاوز بها كل برمجة مسبقة، ولا ينسجم كامل الانسجام مع الآلة. الإنسان، قبل كل شيء وجدان وغرائز ورغبات...، ولا تدوم أية رغبة لأنها في سلسلة يزاحم بعضها البعض، فإن دامت، فلوقت قصير. كثافتها في تغير مستمر. وإذا تكرر إرضاؤها تحولت من رغبة إلى حاجة وتاركة المكان إلى رغبات أخرى. من هنا كانت حدة تطور الفرد (سواء كان التطور تقدماً أو رجعيّاً) مرتبطة بكمية رغباته وكثافتها وإيقاع تغيرها.

الفصل الثاني

النفي من الداخل

١ - القومية أساس:

استغربنا نعت فكر لوجيا بـ «عربية»، إلا أن ذلك لا يمنعنا من تأكيد وجود «قومية». و «قومية عربية». فمن لا قوم له لن ينتسب إلى تراث وإلى إنسية، وبالتالي يحيا بلا جذور تاريخية مشتركة. فالقومية علاقات مجتمعية وصلات عاطفية:

«تنشأ من الاشتراك في الوطن والجنس والنافع. وقد تنتهى بالتضامن والتعاون إلى الوحدة، كالقومية، العربية»^(١).

قومية عربية:

عبارة محدثة تترجم آمالاً متفاوتة الوضوح لدى الجماهير العربية. إنها إحساس جماعى على مستوى الانفعالات العاطفية، شعوراً بارتباط عضوى، من الخليج إلى نواكشوط، إلا أنه شعور غير مؤطر وغير مبلور، يرتفع، عند المثقفين، من الغموض إلى شعور واع، ثم يصير «فكرة» يتمطط محتواها أو يتقلص، حسب هوى الظروف السياسية وحسب درجات الحماس في المؤتمرات العربية...

يسجل تاريخ الدول العربية المعاصرة، ويا للأسف، أن السنة نصفان، ستة أشهر للعناق، وستة للعراك... فهناك، بالخصوص عند أغلبية السياسيين وبعض المثقفين، عاطفة وسطى تتعامل مع القومية كما لو أنها تودّ إحياء العصبية القبلية. إن العصبية تنحلّ في الحضر كما بيّنه ابن خلدون، إلا أنها كما يلاحظ اليوم، تأخذ عند العرب أشكالاً مختلفة لتعلب أدواراً في خدمة المصالح ولتؤجج العواطف الشوفينية بين شعوب العروبة.

غدت القومية العربية. بالرغم عن مظاهرها السابقة، منبعاً خصباً لاتجاهات فكرية وسياسية جادة وإن كان موقعها على مستوى آخر.

لكن، على عكس كل المستويات السابقة وبالرغم عن التعلق بالقومية، فإن الشباب العربي يعيش فراغاً. مجتمعه الموروث لم يعد مرضياً، بل يضجّر وينمى التشاؤم. أما النموذج الغربى الذى يقترحه، علنياً أو ضمناً، الفكر لوجيون الليبراليون، فيحمل طباقاً ينفيه من داخله. إن المجتمع

(١) هذا هو التعريف الذى جاء فى المعجم الوسيط (بجمع اللغة العربية)، بالقاهرة.

الغربي لم يعد النموذج والغاية لأنه يعاني أزمة القيم ولم يعد قادراً على معوقات حياة الملل والقرف.



فمن هي الجماعة الكفيلة بتوجيه الشباب العربي وهديه؟

لقد تبكّم رجال الوعظ والإرشاد والعلماء التقليديون، فلا صوت لهم بين الشباب، وانطفأت حماسة السلفيين بعد أن زعزعت الاستعمار، وأغلق باب «الاجتهاد» من جديد ولم يعد لخطب الوعظ والإرشاد صدى لأنها لا تعرف كيف تصل إلى وعى الأجيال الصاعدة. وفي مقابل المصلحين الدينيين، وقد تضاءلت فعاليتهم، يصطف مثقفون متغربون لا يرون واقع شعوبهم إلا من خلال واقع الغرب والتوق إلى التغرب. من هنا يبقى الاستلاب لهم بالمرصاد كلما حاولوا تصوّراً أو تنظيراً. لقد تشبعوا بالثقافة الغربية وأعجبوا بها، «وحبكّ الشئ يعمى ويصم»، فلم ينجحوا في توظيفها، تنمية للثقافة القومية، إلا نادراً.

فماذا يمكن أن يجذب شبابنا في مجتمع متوتر أبداً، حائر بتكنولوجياته الثقيلة والخفيفة؟ لقد أغرق مجتمع الاستهلاك القوم في العنديات دون أن يضخم كينونتهم فيعطى للوجود كثافة، وأن يثرى نظريتهم عن الحياة والمصير بمعان جديدة. إن البرمجة تسيطر على كل أوجه الحياة، ولم يبق سبيل للعفوية والمبادرات الشخصية. تشياً المحيط فتشيات معه الرغبات والميول. وكلما انغلق أفق المستقبل تقلص منظار الرؤية الداخلية والخارجية.

إن الشباب الغربي يبحث، بلا جدوى، عن رسالة ليعطى للوجود معنى، بيد أن أوضاع الغرب الحالية لم تمكنه إلا من تهويض عالم المثل والمبادرات بعالم الجنس، إذ «بالجنس يتحرر الفرد وتتحرك الجماعات»، وبات الجنس هو الاهتمام الأول، لدى بناء المستقبل: تحرر المرأة هو «حريتها» الجنسية، ومقاومة الاستلاب هو «إشباع الرغبات الجنسية»..

الحجج؟

منذ نهاية الحرب العالمية الأخيرة وآداب الغرب والبرامج المتلفزة، والمسرح والفيلم السينمائي، وصيحات المفكرين تتوالى منذرةً مفاجئة.... إنه منظار لا يبعث على التفاؤل بالمستقبل، ويعوق الغرب عن خلق وسائل بناء مستقبل جديد.

٢ - الليبرالية و «سلفيتها»:

ذاك هو الوضع الغربي الحالي الذي يعمل فكر لوجيون عرب على أن يستوحوا منه نموذجاً أوحده لا مفر من الاقتداء به والتجند الكلي لتحقيقه الكلي، على حساب كل ما عداه. إنه وضع شائك، محير:

«علمت أن المشكل الأساسي الذي أحوم حوله منذ سنين هو الآتي: كيف يمكن للفكر العربي

أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية؟^(٢).

إنه مجرد تساؤل، بيد أنه دليل على حيرة، وعلى شبه اختيار مسبق. فإذا اضطّر المثقفون العرب أن يعيشوا مرحلة الليبرالية، قبل أن يستوعبوا مكتسباتها، بات من الضروري أن يعيشوا تاريخ اليابان في أواخر القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين قبل أن يستفيدوا من التجربة اليابانية ومن مكتسباتها... وكذلك بالنسبة للتجربة الذرائعية بأمريكا، والماركسية السوفياتية، بروسيا... معنى ذلك أن على العرب أن يعيشوا ماضى أغلبية الدول المتقدمة وأن يستنسخوا تجاربها جميعاً، إن كانوا يطمحون إلى استيعاب مكتسبات القرن العشرين!... فهل الزمان يسمح بمثل تلك الإعادة؟ إن تحقيق ذاك المقصد ليس هيناً. فنحن مطالبون بأن نبدأ دولة (على شكل الدولة في الغرب، طبق الأصل)، ونبدأ التاريخ من حيث انتهى الغرب منذ أزمان، فلنفرض، جديلاً، أن العرب سيصلون إلى مرحلة البرجوازية، فعند الوصول، سيكون الغربيون قد طوّروا عصوراً أخرى، واتسعت الرقعة وتضاعفت المسافة التي تفصلنا عنهم.

فماذا يمكننا فعله لمواجهة الوضع الجديد؟

يقوم تساؤل العروى السابق على مصادرتين ضمنتين:

الأولى: ينبغي على الفكر العربى أن يستوعب مكتسبات الليبرالية، والذرائعية والماركسية، والمالية....

الثانية: يفرض ذلك الاستيعاب أن يعيش الفكر العربى مراحل سلوكية متناقضة، فى نفس الآن، وأن تتواجد لديه ذهنيات مختلفة. إن هذا هو المحال المبين! من البديهي، طبقاً للخطاظة العروية السابقة، أن العرب سيقفون دائماً يلهثون وراء غرب يتغير ويتطور، منبهرين به، قابعين قانعين.

أيراد بهم، أن يكونوا توكلين / اتكالين قدرين، مفوضين الأمر إلى الغرب وبركاته؟.. إن للتاريخ المعاصر أمثلة حية تخطى النظرية التي تجعل ضروريا المرور بمرحلة ليبرالية: اليابان، والصين، وكوريا الشمالية. ويشهد التاريخ، أيضاً:

- أن فى الليبرالية مراحل لا مرحلة واحدة،

- وبالنسبة لبعض دول الغرب فحسب،

- ولم تنل فى كل الدول، النجاح المؤمل،

- ولم تنل إلا نجاحاً نسبياً،

- زيادة على ذلك، فإن الغرب كان، تاريخياً، مثلاً لذاته، فى ليبراليته وفى معاداته لليبرالية.

ربما كانت تلك هى العوامل الأساسية التى دفعت باليابان والصين وغيرهما، للاحتياط من السير على النمط الليبرالى الكلى، فوقاهم رفضهم شر الاغتراب، فضلاً عن أن اليابان توصلت إلى نتائج

(٢) عبد الله العروى، العرب والفكر التاريخى، ص ٧ بيروت، دار الحقيقة.

اقتصادية ليبرالية بطرق لا - ليبرالية، ودون مرور بمراحل الاغتراب.

وجّه ملك المغرب الحسن الأول بعثات إلى أوروبا شعوراً منه بضرورة تطوير البلاد بالمعارف والتقنيات الحديثة، لكن، بعد عودة الطلبة إلى وطنهم، حاربوا من لدن التقليديين الجامدين، خوفاً على «الأصالة والتراث»، فنتج عن تلك المواقف نمو في التخلف، وتدهور أكثر للأصالة والتراث!.. وتوجهت إلى أوروبا بعثات مصرية، فاستفادت وأفادت، لكن جل أفرادها تطرفوا وضحوا بالأصالة من أجل المعاصرة فجهضت التجربة إلى حد كبير أما البعثات اليابانية، وهي معاصرة للبعثات المغربية، والمصرية، فقد استطاعت أن تنجح في تحقيق المقاصد المتوخاة من رحلاتها؛ إذ حافظت على ذاتيتها التاريخية وهضمت المعاصرة هضماً استساغته الذهنية والأصالة اليابانيتان. بذلك الانسجام، تطورت اليابان وأطاحت بالتخلف فبرزت على المسرح العالمي كدولة صناعية طلائعية تزاخم، في كل الميادين وبتفوق، الدول المصنعة الغربية الكبرى. بل إنها تغزو بنجاح باهر الأسواق العالمية وتحظى بتقدير عام. هكذا إن الياباني لا يعاني استلاباً في لغته وثقافته. لقد بقي يابانيا أصيلاً محافظاً على تراثه وخاصياته، وبرز في دور القدوة والقيادة، لمجموع القارات بما فيها الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي وأوروبا!...

ربح اليابانيون الرهان، وأبهروا أكثر مما انبهروا، وها هم لا يشعرون بمركب نقصان ولا باغتراب في الحضارة المعاصرة، ولا بغربة في ثقافتهم القومية، إن الاغتراب، كما يعرفه محمد عابد الجابري، هو الدعوة إلى:

«تأسيس الحاضر والمستقبل على حاضر الغرب الأوربي، أي على الليبرالية الغربية وامتداداتها العلمية والتقنية، أو الماركسية اللينينية مفهومة كعقيدة جاهزة تعلو على الزمان والمكان على التاريخ ومن يصنعون التاريخ»^(٣).

يمكن القول، إذن أن الاغتراب أو التغرب، استلاب كامل شامل؛ لأنه يمتد إلى الذهن والشخصية، كما يمتد إلى المحيط الاقتصادي والسياسي.

بعد أن تعجب العروى من كون العالم العربي يريد أن يستوعب مكتسبات الليبرالية دون أن يعيش مرحلة ليبرالية، يطرح سؤالاً أساسياً آخر:

«ما نتيجة بحث المثقف العربي عن الإنسان الكامل واعتباره التراث الليبرالي ضيقاً ناقصاً، متعسراً؟»^(٤).

إن ما يسميه العروى سؤالاً هو، في الواقع، سؤالان:

- يتعلق الأول ببحث المثقف العربي عن «الإنسان الكامل». والجواب عنه هو أن المثقف العربي، ككل البشر، يريد تحقيق مثل أعلى. برغم أن الكمال لا يتحقق في هذا العالم، إننا نندفع

(٣) محمد عابد الجابري، المحرر الثقافي ١٩٧٨/٥/٧: الدار البيضاء.

(٤) العرب والفكر التاريخي، ص ١٠.

طبيعياً إلى البحث عن الكمال بتوق غريزي (ولنُجَل على فلسفة ديكارت فيما يخص النزوع البشري نحو الكمال).

- أما السؤال الثاني فهو: لماذا يعتبر المثقف العربي التراث الليبرالي «ضيّقاً وناقصاً ومتعثراً»؟
الجواب أن الواقع أظهر صحة ذلك، باعتراف الليبراليين أنفسهم. يصرح (فوركاد) أن الغرب: «على وعى بالخطر المعنوي الذي يهدّده».
ثم يضيف أن:

«تقدم المعارف العلمية وازدهار التكنولوجيا قد صاحبها تضغضغ وتفاهة القيم الأخلاقية»^(٥).
فكيف لا يتبين للمثقف العربي تصوّر حقيقي للتراث الليبرالي بأخطاره ومساوئه، لا بمزاياه فحسب؟.

إن الغربيين يعون تلك الأخطار وتلك المساوئ ويبحثون عن بدائل، أما نحن فنتبنّى النسق الكبير الليبرالي دون فحص ودون نقد...

لقد حققت اليابان مشاريعها الليبرالية، بنجاح كامل، دون أن تتخذ طرقاً حلزونية يرتثيها للعرب بعض فكرولوجيهم، واستفادت من تقنيات الغرب وتنظيماته. مع ذلك، ومن أجل ذلك، إن اليابانيين لم يضحوا بتاريخهم وبأصالتهم المخصصة لشخصيتهم.

وعلى العكس، إن تجربة تركيا كما أرادها أتاتورك، لم تنجح، لا في الحفاظ على تركيّتها الأصلية، ولا في التغرّب، وإنما جنت الغربة تاريخياً، والتبعية اقتصادياً، والتخلف حضارياً.

تعطى تركيا الكمالية صورة على تصدّع هوية شعب كامل؛ إذا لم تأخذ عن أوروبا إلا «البدلة» وعوائد سطحية أخرى، وأبجدية لاتينية نتج عنها انفصال عن الإرث العثماني. لكن، سرعان ما تدهورت تركيا الكمالية ثقافياً ومعنوياً، وبالتالي مجتمعيًا واقتصاديًا، فباتت أقل من مشروعها فانقلبت مطامحها خيبة مريرة. ومرت السنون، فتفجّر التيار الإسلامي المكظوم ودخل في صراع مع مخلفات الكمالية. واليوم إن الإسلام يكتسح الساحة من جديد، ويعنف، ذلك أن ما تعمق في الوجدان لا يحى بقرارات حكومية، ولا بتدابير عسكرية، أو بأية فكرولوجيا مصطنعة. إنه من الكيان الشخصي، أي من التاريخ، والتاريخ ممارسات للواقع في الواقع.

٣ - «سلفية» الليبرالية!

من حق أي باحث أن يختار الليبرالية ويدافع عنها ويبقى له هذا الحق حتى لما يعب على أوروبا نفسها ابتعادها:

«تنظيمياً عن لبّ المذهب الأصلي، وفكرياً في ثورة ضد أصول المذهب ذاته بحيث لا يسمع في

J. Fourcade, Le Monde (17/6/1980).

(٥) أنظر كذلك:

B. Brizay, Le Patronat americain ou la mart du liberalisme, Paris, P.u. F, 1979

أوروبا إلا نقد الليبرالية الملموسة باسم ليبرالية أصلية»^(٦).

هذه مطالبة بالعودة إلى الأصول، إلى «سلفية» الليبرالية. إنه إلحاح ينم عن قلق وحيرة العروى أمام نكسات الليبرالية وقد قادت الإنسانية إلى الباب المسدود. إذن، من المدهش أن يُدفع بالمجتمعات العربية إلى البحث، دون جدوى عن الليبرالية. في صفاتها الأصلية.

يعترف صاحبنا بأن تلك المجتمعات قد طبقت الليبرالية وعرفتھا ولكن: «بشكلها المحدود الموقع الخانع [...] إلا أن الليبرالية تجسدت فيها فعلاً وأصبحت منطقها الداخلي»^(٧).

كيف سيختار الثالثون بين الأصل والفرع، بين الليبرالية الأصلية، الليبرالية السلفية، والليبرالية «المقوقة» و «الخانعة»؟.

لماذا يفرض عليهم أن يجعلوا من هذه أو من تلك منطقهم الداخلي؟

نعم، عندما يرفضون الليبرالية بكل أشكالها يرفضون ما ليس لهم، ويعتقدون أنه لغيرهم. فلماذا يأخذ عليه العروى استخفافهم بالتراث الليبرالي وهم لم يستوعبوه بعد؟ في نفس الحين، لا يستغرب العروى أن يستهزئ، آخرون بأصالتنا التي استوعبناها (بكيفيات مختلفة، أحيانا بعمق، وأخرى سطحياً).

ولماذا يتعب العروى من بقاء المجال، في حياتنا العامة «مفتوحاً للفكر التقليدي»، مع أنه «متخلف في الوقت حتى عن الفكر الليبرالي ذاته»؟ (ص ١٥).

يظهر أن في هذا الدفاع عن الليبرالية، عن سلفية الليبرالية، تناقضاً مع فرضيات العروى الماركسية (ولو كانت ماركسيته خاصة...).

مهما يكن من أمر، فإن المشروع الليبرالي كان، في بدايته، مشروعاً ثورياً. والمشاريع لا تتحقق إلا على واقع تاريخي وبذهنيات أقوام مهينين لتحملها. فسيرورة الظاهرات الثورية سيرورة مرتبطة بأوضاع مجتمعية إذ كل ثورة تنبع من أرضية خاصة ومعيشة. إن المحتوى الذهني والسيكولوجي هو ما يميز بين الثورات. بيد أن كل ثورة مهما كان نوعها وجرمها، تميل إلى ألا تنتهي مع حنين إلى مثالية وتعال، معتقدة أن لها رسالة تتجاوز الظروف والأوضاع الحالية. إنها تقاوم الماضي والحاضر معاً وتغالي في تقييم رسالتها حتى يخرجها الغلو عن الممكن ويقربها من عالم الآمال الطوباوية، فيسيطر الخيال على الجامعات كما يسيطر على الأفراد؛ لذلك يمكن أن تؤكد مع نابليون أن «المأساة هي السياسة» لأنها قد تغتر بالتخيّل فتجهل حدود الممكن، وتظهر عجز العقل. ومن عجيب مظاهر مأساة الثورة الفرنسية أنها أفرزت الإمبراطور نابليون نفسه..

وبعد مرحلة الحماسة، تدخل الثورة قالب الرتابة اليومية، بعاداتها وأعرافها فتبرز حدود الممكن مجلجلة، ويتسرب الشك إلى المشروع.

(٦) العروى، نفس المصدر، ص ١٤.

(٧) العروى، نفس المصدر، ص ١٤.

نعم، حققت الليبرالية ما كان ممكناً، وهاهى أمام الباب الموصود. لم تعد لها أعصاب ثورية؛ فغالباً ما يأتي بعد لينين المنظر المتحمس الديكتاتور ستالين. إن الديكتاتورية والطوباوية يدخلان، بصفة أو بأخرى، في كل مشروع من أجل مجتمع أفضل. فالعقل مجرد قوة استدلالية، وليس في وسعه أن يوقف الأمل ولا الرغبات، الممكن منها والمستحيل، المَرَد والهادئ، كما لا يستطيع أن يعصم المشروع عن الفشل.

٤ - الليبرالية طريق يوصل أو لا يوصل:

مَنْ / ما يضمن للثالثين نجاح الليبرالية، لو نُقلت إليهم بحذافيرها، خصوصاً والغرب نفسه يثن من تناقضاتها في الوقت الحاضر؟

إن للشعوب الحق في مقاومة كل المشاريع التي وصلت سن اليأس لتبحث عما يغذى الآمال والإيمان بالتقدم والسعادة؛ لأن في ذلك محرضاً على العمل والتضحية. فالليبرالية لم تعد تحمل مغريات للفكر والتخيل، ولا لمعدة الثالثين (فالجائعون يسمعون بمعدتهم).

لم يعد الاعتقاد بالتقدم التاريخي الذي ساد القرون الأخيرة، بالغرب، مقبولاً من لدن الأجيال الغربية الحالية. فالتشاؤم واليأس هما السائدان، والشهادات على ذلك كثيرة ومعروفة. يمكن أن نحيل على كتاب لـ (ج. تيبو) «فرنسا المستعمر» (بفتح الميم)^(٨). يتحدث المؤلف عن فرنسا التي أصبحت بلا شخصية، أو بشخصية أفرغت من هويتها بعد أن «تأمركت» ثقافياً، ثم أصبحت مستعمرة خاضعة خانعة للولايات المتحدة. فمخيلة الفرنسيين تخضع لتأثيرات هوليوود، ولذهنية «مفاتيح المستقبل» أي للحساب الإلكتروني. أما الأبحاث العلمية الفرنسية فيقتنيها الدولار الأمريكي الذي سيطر أيضاً على ثروات فرنسا عن طريق الشركات المتعددة الجنسية. وفي الخاتمة، يوجه المؤلف نداءً لدول أوربا يحضهم على مقاومة خيوط العنكبوت التي تحيطها بهم الولايات المتحدة، أكثر فأكثر. إنها دعوة إلى الأصالة ضد الضياع في التأمرك.



تخلّي الاعتقاد بالتقدم الشامل عن مكانه لفائدة نظريتين إحداهما علمية متشائمة وأخرى تؤمن بتأثير الماضي وفعالية الحاضر في بناء المستقبل. ربما يكون في هذه الأخيرة بديل عن الحواجز بين مختلف أوجه الحياة المجتمعية والحياة الطبيعية. فمن المنظار الإنساني، يتأكد أن العالم يسير في تيه، والأنظمة الحالية كلها تنذر بالدمار، وقليل هم الذين ينظرون بجدية إلى مأساة اليوم في شمولها وعمقها. بدأ السير بلا أضواء منذ ١٩١٤، وتكثفت الظلمة في حرب ١٩٣٩. ومن ذلك الإبان، والناس يحبّون فراراً من «هوريشيمات» أخرى متوقعة، نحو المجهول. فلا الليبرالية، ولا الماركسية، ولا أية منظومة وجدّت، حتى الآن، طرقاً للنجاة. لقد فرقعت الصناعة الثقيلة بنيات المجتمعات القديمة، ولم تمكّن الإنسانية من معطيات لقيام بنيات أفضل. أضاع الغرب، كما أضاع

الشرق، ما كان يؤسس الانسجام المجتمعي (الأسرة، والتعاونيات الحرفية...) ففقدنا معه التفتح الشخصي والجماعي، وباتت أنماط الحياة تسير على إيقاع التقنيات والتصنيع المتنامي. طفت الفردية والفردانية بين الأفراد وبين الشعوب^(٩). كما طفى عدم التفاهم بين الجميع. لم يعد الفرد قادراً على التكيف مع الزمان والمكان؛ لأن الزمان والمكان يفران، يومياً من قبضته فيشعر، أكثر فأكثر، أن أبعاده التأطيرية الطبيعية تنكسر. فلا زمان للحياة كما يودها، ولا فضاء حيوياً كافياً؛ أما الحاجات فتتمو بلا طعم..

نعم، إن الليبرالية تجسدت في المجتمعات الغربية وأصبحت منطقها الداخلي. فهي إذن منظار من خلاله تتكوّن رؤية الغرب عن الحياة والموت والطبيعة والعلاقات المجتمعية. فنظرة العربي إلى الموت مثلاً تؤثر في علاقته بالأموات، وهذه تعكس (فهماً وتفاعلاً) النظرة التي يكونها عن الحياة والأحياء. إنها رؤية لم تنبثق عن ليبرالية أصبحت «منطقه الداخلي» بل من المسيحية أو الإسلام اللذين كيفاه داخلياً وخارجياً.

ذاك واقع الغربيين، وهذا واقع العرب.

واقع الغربيين يجعلهم ينتمون ثقافياً إلى الإغريق والرومان، ودينياً إلى المسيحية، أما العرب فينتمون إلى ثقافة عربية إسلامية تقوم على إنسية مغايرة، وعلى لغة من سلالة ليست هي سلالة لغات الغرب. فالمسيحية وإن كانت من منبع مشرقى، قد تأقلمت في الغرب إلى حد جعلها غريبة بالنسبة للأقلية العربية النصرانية التي عملت وتعمل، منذ البداية على أن تحتفظ بمسيحياتها المشرقية.



كثيراً ما نصح طه حسين العرب أن يكونوا أقوياء، وأكد لهم (قبل المنظرين الجدد) أن الطريق الوحيد هو الاقتداء بالغرب، لأن الغرب متقدم، حضارياً. وبما أن الحضارة الغربية الحديثة متأثرة باليونان (وهم قادة الفكر)، لابد للعرب أن يتبنوا الفكر اليوناني، أي أن يبدعوا من حيث بدأ الغرب.

تفترض نظرية طه حسين عالمية التفكير الغربي، وبالتالي عالمية ركيزته الأساسية التي هي الفكر الإغريقي القديم. وفي هذا الافتراض تغافل عن خلفيات تاريخية للتفكير الإغريقي. كان الإغريق من فظاعة الطبع وفقدان الحنان نسيجاً وحدهم، يخضعون للفرائز بكيفية تسد الطرق أمام تدخل العقل والعواطف النبيلة^(١٠). ولم يكن الرومان أقل فظاعة منهم. لقد قضاوا على أمم بكاملها (إبادات جماعية)، وليس (نيرون) بالمثل الوحيد من سفاحيهم.

(٩) فردانية (E.) Individualism, (f.) individualisme.

اتجاه يجعل من الفرد أساس الواقع والقيم، وبانتشاره، تتقوى الأنانية لدى الفرد، والشوفينية عند الشعوب.

(١٠) انظر: Charles Andler, Les précurseurs de Nietzsche, Paris, Ed. Bossan, 1920.

وعلى العكس، تقوم الإنسية العربية الإسلامية والعربية المسيحية على قيم نوعية تخالف نوعية قيم اليونان والروم.

اختلاف آخر: الإنسية العربية الإسلامية لا تفرّق بين عالم الفكر وعالم القيم، بين الوجدان والوعي، كما أنها لا تفرق بين الوعي السيكولوجي والضمير الأخلاقي، بين الكينونة وبين الفعل. والأفعال مشروطة بنياتها، عند التقييم. لذلك، لا تنسجم الجماهير العربية والإسلامية مع الفكر اليوناني والفكر الروماني لأنها منفصلان عن عالم القيم، ويعتمدان كثيراً على ثنائيات ألصقت بالواقع: روح - جسد، فكر - مادة، منتهى - لا منتهى... إنها ثنائيات تجعل الواقع منفلقاً داخل مفاهيم. وبالإضافة إلى ذلك، أن قاعدة النظرة الإغريقية عن العالم والإنسان والمصير تقوم على فلسفة الكائن، في حين أن النظرة الإسلامية العربية تقوم على فلسفة الفعل.

يظهر مما سبق، أن بنيات الذهن الغربي (من حيث تأثير الفكر الإغريقي والأعراف الرومانية) مخالفة لبنيات الذهن العربي (تأثير الإسلام، والمناخ الإبراهيمي على العموم). لذلك، أن الواقع، كما يحياه العرب المسيحيون والعرب المسلمون لن يتغرب إلا بتعنّت وتحت تأثيرات خارجية. لكن اختلاف الذهنيات لا يعنى الانغلاق والقطيعة؛ إن الاقتباس يعادى الإنسلاخ عن الشخصية الخاصة وعن الذاكرة التاريخية. إن الائتناس بتجارب الآخرين، واقتباس مناهج ناجحة لضرورة حضارية. فتكامل التنظيمات الاقتصادية والسياسية لا ينجح إذا هو لم يمتزج بالبنيات الخاصة وبالرؤيا الشاملة عن الحياة. وتنضج الحياة بقدر ما تكون المواقف أكثر التزاماً بالواقع وبالقيم.



طبعاً، تغيرت الذهنية العربية الإسلامية إلى حدّ ما، منذ أن اصطدمت بالذهنية الغربية وبالتقنيات المعاصرة، خصوصاً ذهنية المثقفين، فعوضاً من التكيف مع الأوضاع الجديدة، حصل تحوّل مفاجئ واستلاب. إلا أن وعى الأخطار الناجمة عن هذا النوع من التغير جعل مقاومة الاغتراب الكامل تحتدّ، يومياً، اقتناعاً بأن التغرب الكامل مدعاة للانسلاخ عن كل ما جعل من العربي ما هو. إنها لمخاطرة كبيرة أن تصبح الشعوب شيئاً غير ما هي أصلاً.

تمرّ الشعوب، كالشباب، بمراهقة، وتعيش بقوة لحظات الحاضر. همّها الأول: المستقبل، أى ما لم يأت بعد، فترة لاحقة. أما الماضي فقد مرّ ولما ينته، ولن ينتهى. بيد أنه ليس حاضراً. والحاضر المعيش هو نفسه بلا كثافة، وكثيراً ما يكون حاضر أوهام غير واعية تجعل الشباب ضائعاً في حضور تحاصره الشعارات؛ لذلك يتعامل الشباب مع الماضي من بعيد، ويغامرون فيما يجرى:

«ما مضى فات، والمؤمل غيب ولك الساعة التى أنت فيها»

تبلغ الأمم سنّ الرشد عندما تتجاوز سنّ المراهقة دون أن ينفلت منها الماضى والأصالة، أى بعد أن تكتنز تجاربها وعبرها وتستلهم منها ما يميزها ويقويها. والأصالة ليست اجتراراً لما مضى، بل ما يمكن الإنسان (الكائن التاريخي) من أن يتساءل عن كينونته وعن كينونة المعاني والرموز

والإشارات التي يبني عليها محيطه الحياتي، فردًا وجماعات، وتخول الأصالة الكائن البشري الواعي القدرة على التساؤل عن كينونة اللامعنى، وعن كينونة الخرافات والأساطير، كما تجعله يتساءل عن الإنسان سائلًا ومسؤولًا، وعن الإنسان - السؤال.

* * *

هذا الكائن السائل والمسؤول والسؤال قوام طبيعيًا، على الحياة يعمل على الحفاظ عليها وتنمية وجوده، فتتراكم لديه التجارب وهو يحاول التكيف مع الظروف في تغيرها الدائم؛ لذلك لا يمكن أن تقدم له تجربة غربية أو شرقية وحيدة ليستقر عليها استقرارًا أعمى، ولتكن ليبرالية أو اشتراكية. التجارب تتوالى، ما بين ناجحة وفاشلة. فلا يوجد يقين رياضي في شؤون الإنسان والمجتمع. الكون كله أسرار، والإنسان نقطة التقاء أكثرية تلك الأسرار، فإما فروض محتملة يساندها الواقع، وإما وثوقية يأبأها العقل السليم. فكثيرًا ما نغرق في اقتناعات تجريدية أخلاقية أو فكرولوجية. يقنعنا بعض الفكرولوجيين بوجهة نظرهم، مقيمين برهنتهم على أمثلة من تاريخ مجتمعات أجنبية تخالف تمامًا مكونات مجتمعاتنا. إن الاقتباس والاستيحاء ضرورة مسلم بها، لكن القردية وخيمة أبدًا.

* * *

٥ - والآن، ما الليبرالية في علاقاتها بالعالم الثالث؟

هل للثالثين مصلحة في اتخاذها نظامًا نموذجيًا، اقتصاديًا وفكريًا وأخلاقيًا؟

حسب إحصائيات حديثة، إن الولايات المتحدة لا تمثل إلا ٧٪ من سكان العالم، ومع ذلك استهلكت، في الفترة ١٩٦٠ - ١٩٦٩، من المواد أكثر مما استهلكه مجموع شعوب القارات الخمس! تبذير في الولايات المتحدة (حتى بأوروبا، وإن كان بدرجة أقل)، ومجاعات في العالم الثالث... ورنات «الدفاع عن حقوق الإنسان» تعم الآفاق الدولية!

لا أمل حاليًا، في أن تتحسن مواقف الدول المصنعة من متطلبات وحاجات الثالثين، عدا في ما إذا رجعت تلك الدول إلى أخلاقياتها السالفة. إذ ذاك سيحصل تحوّل «كوبرنيكي» داخل القلوب وفي الذهنيات، فيبدأ التضامن العالمى من أجل مقاومة التخلف والسنوات العجاف، إذ ذاك ستنمحي أكثرية آلام الملايين من شهداء المجاعات ومختلف أنواع الأمراض المعدية، وقساوة الأمية، وإذ ذاك يُلجَم التبذير.

* * *

ومع ذلك، فإن مواقف الدول المصنعة الكبرى من حاجات ومطالب العالم الثالث، في حوار شمال جنوب تتميز دائمًا بالرفض مع تضامن جماعي للحفاظ على التبذير، والثالثيون يثنون أمام الملايين من شهداء المجاعات، في السنوات العجاف.

وعندما بدأت الدول الثالثة المنتجة للنفط تؤمّن إنتاجها وتحدّد الأثمان بمحض إرادتها، كما يفرضه منطق المصالح، قامت قيامة أكبر الدول في العالم تمنع باسم الحقوق المكتسبة (أى باسم

الغنى والقوة في مقابل الفقر اللاذع وضعف شوكة الدفاع عن النفس والوطن). ومع كل ذلك، لم تسلم الليبرالية من الزلازل. إنها تواجه في الوقت الحاضر، أزمات وأخطاراً، ولا تدرى كيف تتجنبها.

من طبيعة الرأسمالية أنها لا تعيش ولا تنتعش إلا بالنمو، نمو التكديس والتراكم. معياره: المردودية. فالثالثيون في حسابان الغرب، هم ذاتهم لا يلفتون الاهتمام إلا من منظور المردودية. كميات المواد الخام في بلدانهم، واليد العاملة الرخيصة التي يسخرها الاقتصاد الغربي. بيد أن النمو الطبيعي والضروري لحياة الرأسمالية لا يمكنه أن يتعدى عتبة ما، وإلا اصطدم. وإن الصدمة لعنيفة لا مرد لها، والعتبة لصامدة فلا مخرج للرأسمالية إلا أن تعيد النظر في كيانها ومراميها، وتبحث عن بنيات وقيم جديدة. إن التغير الاقتصادي لا يوازي الصيرورة التاريخية، لأنه محدود النفس، في حين أن الصيرورة، سير بلا توقف.



على رأس الغلطات النظرية التي ارتكبتها الليبرالية، أنها افترضت توازياً بين نمو الرأسمالية وبين صيرورة التاريخ العام.

أما الغلطة الثانية فسيكلوجية وتاريخية. آمن الليبراليون بأن الإمبراطوريات خالدة، ولن تعوزها الطاقة والمواد الخام. فلما فوجئوا بالمصير الجديد، مصير عصر ما بعد الاستعمار، وتكونت كتل تمارى في سيطرتهم على الشعوب الضعيفة، ولم يجدوا حلاً لأزمات الطاقة والبطالة اعترتهم فاجعة. وتضعفت الموازين التجارية وعمت صراعات مجتمعية بعنف وتمرّد، فأصاب الغربيين عصابٌ جماعى.

ومن جهة أخرى، قد يؤخذ على الليبرالية من وجهة نظر أخلاقية، خطيئة لا تغفر: لقد احتكرت العلم والإعلام والتكنولوجيا، أى أنها هيمنت على إنتاج الفكر الإنسانى، وأعدمت فيه شموليته، كما هيمنت على خيارات الأراضى. فـ ٩٠٪ من العلماء والتقنيين يشتغلون في الدول الغربية التي تحتكر خبراتهم ولا تتورع عن إغراء الأطر الثالثة (هجرة الأدمغة).

هكذا وقعت الليبرالية في سلسلة أخطاء تراكت بحكم عماها العصابى. فإذا حكمنا وجهة النظر الأخلاقية، لاحظنا حيفاً جائراً في تصرفات الاحتكاريين. لقد اقترنت هيمنتهم على ثروات الأرض بإجهاض ما ينبغى أن يتسم به الفكر الإنسانى من شمولية، وأضحى هذا الفكر، تحت ضغط عصابهم، ذا خاصيات ارتكازية تشبه ما تحيل إليه السيكلوجيا المرضية من لحظات «الأزمة» في نمو الكائن البشرى. ومن مظاهر الفكر الاحتكارى للعلم، الضغوط على دول صغرى لتتخلّى عن الأبحاث الإلكترونية والنووية، وما شابه ذلك.. لقد تسلط الاحتكار حتى على التقدم وحركات الفكر البشرى.

إجرام آخر (مشترك بين الليبرالية والاشتراكية). إجبار كثير من المثقفين والعلماء على العمل

لفائدة المصالح الحربية، على حساب بؤس الثالثين، وحتى على حساب فقراء غربيين، من عاطلين وعجزة ومعوقين.

صحيح أن الليبراليين أظهروا «حسن الإرادة» فأسهموا في تصنيع بلدان العالم الثالث. لكن، أى نوع هو من التصنيع؟

إنه تصنيع ظاهره فيه الرحمة، وباطنه من قبله العذاب.. لقد احتفظ الغرب بالصناعات الأكثر فائدة، وترك للآخرين الصناعة المتخلفة، ذات الأفق الضيق والتلوث القوي. هكذا يجعلون من عالم البؤس مزبلة عالمية. إنها خطيئة أخلاقية أخرى مما يرتكبه الغرب.

ضد تلك الأوضاع التى تخلفها علاقات الأقوياء بالضعفاء، يصبح اليوم العديد من مفكرى الغرب وعلمائه، المؤمنون منهم وغير المؤمنين، بأن المجتمع الصناعى الليبرالى فى أشد الحاجة إلى إنقاذ ومراجعة جذرية. فالعلم والإعلام والتكنولوجيا إرث إنسانى، ومن احتكره عدو للإنسانية. ويضيف بعض ساسة الغرب ومفكره أن الإعلام والتكنولوجيا والعلم ليست محايدة، بل تدخل فى نسق مدبر لاستغلالها، اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً، ولو فى غيبة عن الأخلاق. إن الحل الكفيل بإنقاذ الإنسانية جمعاء هو التعاون العالمى الذى يرفضه الغرب الليبرالى رفضاً متعالياً، كما يرفضه الشرق الاشتراكى رفضاً استراتيجياً. يجب إنقاذ الغرب والشرق من سلمهم المسلح ليتحرر معها العالم أجمع. فإما هذا الإنقاذ، وإما طوفان عارم^(١١).

٦ - لماذا طالت الوقفة مع الليبرالية؟

أولاً: لأن مصير النسق الليبرالى غداً مصير إنسانية هذا العصر. فإن استقام ذلك النسق على الطريقة المثلى، نجا ونجت معه البشرية، وإن هو ثابر على التبذير والاحتكار، وعلى التسلح والتسليح، كانت الهاوية له ولمجموع الناس. وما أدراك ما الهاوية؟ طوفان عارم يشمل كل أ ثلاث العالم، ولا عاصم منه، للغرب ولا للشرق ولا للعالم الثالث. إن السبيل الوحيد للإنقاذ هو تحالف عالمى، بإخلاص، وقبل أن يفوت الأوان.

ثانياً: لأن اقتصاد الثالثين وسياستهم الداخلية والخارجية تتبعان مباشرة أو غير مباشرة، ما تقتضيه مصالح الليبرالية العالمية.

ثالثاً: لأن كتاباً عرباً يلحون على أن تحذو شعوبهم حذو الليبراليين، فى كل الأحوال وكيفما كانت الحالات، فى حين أن الغرب يسير بسرعة متنامية والعالم الثالث ما زال يتدرب على الحبو. فلا قدرة للثالثين على أن يكونوا أكثر من عجلة خامسة للمركب.. إنه وضع يائس أفضل منه المشى على الأقدام، والسائر يعرف أنها قدماه اللتان تسيران، ويعرف إلى أين يسير. أما التبعية العمياء فتتجه به اتجاه مصير بلا مستقبل.. إيهام فى المفاهيم، وإيهام فى الطرق، وثالث فى الغاية والهدف!

لا يهاجم هذا العرض أى مذهب فى أى ميدان، وإنما يسجل ماهو مشاهد. فالنقد الذى يوجهه العرب، والثالثيون على العموم، لليبرالية هو فى الحقيقة نقد ذاتى يفرضه البحث عن وعى الذات/الذوات فى واقعها الحقيقى وهى تعانيه لتصل إلى التغلب على مصيرها الحق.

٧ - مسئولية المثقفين:

قد أصيبت أكثرية المثقفين العرب بانبهار أمام التكنولوجيا الغربية وتقدم العلوم الطبيعية، فانساقوا إلى تقدير فائق لتراث الغرب ولتصوراته الكونية والأخلاقية، قديمها وحديثها، إنهم يتبنون تبعية الغرب عن اختيار وبافتخار، على اعتبار أن الغرب هو منشئ «الحضارة». لذلك لا يمكن أن يكون ماضيه ونظرياته إلا النموذج الأول، والحل الحاسم. فعلى لنا لتحضّر ونتغلب على التخلف أن نتغرب كلياً.

يتناسى أولئك الفكرولوجيون العرب أن الاغتراب = (الاندماج الكلى فى الغرب) انفصال عن أهلهم فى أوطانهم، فيسمى شأنهم شأن الغراب الذى أراد تقليد الحجلة.

أغرب ما فى التغريب والتغرب وما يتبعهما من اغتراب وغربة، هو أن المنظرين المتغربين يتهمون بـ «الرجعية» كل من ينادى بتنقية التراث القومى وغربلته لتوظيفه فى الحاضر، وكل من يقاوم حتى لا يبقى العرب والمسلمون مجرد ذيل الأمبرياليات والفكرولوجيات الأجنبية. وما يلاحظ، فى بعض الحالات، أن الفكر العربى المنبهر بالغرب، لا يتوق إلى حوار يتجاوز منهجية الثنائيات (الأزواج) التى حولتها العادة إلى وثوقية رغم أن المثقفين الغربيين تجاوزوها. إنها ثنائيات يتناقض فيها الطرفان، داخل نظام يرتب العلوم والتفكير ترتيباً قاراً. فبالممارسات الرتيبة، انحط التفكير إلى أن اضمحلت المقاييس وبات استغلال البعد العلمى يتسم بالغوغائية. فبعد أن قبل ذلك المتغربون، انزلقوا إلى تفضيل التقنيات والطبيعات على الإنسانيات: فعلم الطبيعة وحدها «دقيقة» و «موضوعية» وقابلة «للتجربة» المخبرية والعقلية، أما علوم الإنسان فيجب رفضها^(١٢).

فهل الكون يحتوى على الطبيعة بظواهرها وقوانينها فحسب؟

ومن الذى يلاحظ ويرصد تلك الظواهرات ويحللها، ويستنتج قوانينها، وينظمها وينظرها أليس الإنسان؟

أيجوز تجاهل الإنسان الذى يصنع المعرفة، وينتجها، ويجربها ويعقلنها؟ ومتى كانت الدقة والعقلنة تأتيان من معطيات الطبيعة لا من تأمل العقل البشرى فى تلك المعطيات؟

ولأية غاية يصنع الإنسان علم / علوم الطبيعة؟

لقد تجاوز علماء الغرب تفضيل العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية لأنه مفارقة تنسى أهداف

(١٢) لكن المستيرين من المثقفين العرب يقاومون هذا الاتجاه.

العلوم عامة، أى التعرف على الإنسانية وتنمية سيطرتها فى الكون.

فالتفضيل السابق لدى العرب انسياق مع ذرائعية تتغاضى عن واقع المعرفة ومشاريعها. فالأمريكيون (أصحاب النظرية البرغماتية) هم أكثر المتعلقين بعلوم الإنسان (السيكولوجيا، والسوسيولوجيا، والجمالوجيا، والأنثروبولوجيا..).

فحاليًا إن المشكل بالنسبة للمثقف، هو : ماذا يمكننى أن أعرف؟

تجيب الإستيمولوجيا الحديثة: يجب أن ترفض الوثوقية، وألا تعطى الفرصة لأى ميدان من ميادين المعرفة أن ييسط سلطويته على فكرك، أو أن تبقى تجترّ المنلوغات والشعارات. فليس فى الحياة نماذج ومعايير قارة، بل كل يوم يتبدّل الواقع، فى عناق مع الصيرورة، فتتغير الحاجات والرغبات والميول.

إن المثقف العربى أحد رجلين: ترائى متعلق بماض فى ذاته، يدافع عنه تعبّدًا ويحرسه بحساسية حراس المقابر، فعوضًا عن أن يقوم بدور البستاني يسقى الجذور، ويشذب الأغصان، ويقلب الأرض ليُزرع فيها حبوبًا ترقبًا للمستقبل، يقوم بأفعال تشبه ما يقوم به حارس المقبرة الذى لا يرى إلا الموتى ومشيعى الموتى فى حين البستاني يقطف أزهارًا وفواكه، حسب ما بذل من جهود على اختلاف الفصول.

أما المثقف العربى الثانى فيرفض التراث باسم الفعالية والتطبيق العملى، (البراكسيس)^(١٣)، ولا يريد أن يترك الأحداث تفاجئه، لكنه يجعل كل شىء يتحور حول التاريخ، وقد أصبحت للتاريخ شفافية وقدسية خاصة. فكما أن التراقى المنغلق على بقايا من الماضى شغوفًا بعبادة التراث لذاته كذلك المبالغة فى تقدير دور التاريخ وحتميته تنتهى، أخيرًا إلى تصور أسطورى للتاريخ. فإلى جانب الاعتقاد بمطلقية العقل، نجدنا أمام مطلقية التاريخ، وعلى هاتين المطلقيتين نخطط المستقبل، فى غيبة عن تاريخنا المعيشى الواقعى الذى يتقلب فيه المصير العربى.



يحول الفرد البنيات الموضوعية التى يعانى ضغطها إلى بنيات معرفية مندجّة مع بنية ذهنه؛ ولذلك يقدر على الفعل، كما يقدر على اتخاذ المبادرات وتصدر عنه مفاجآت، بل حتى حماقات، مما يحدث أكثر من ثغرة فى حتمية التاريخ.

إن قدسية التاريخ تعادى واقعية التطور. والتطور ينتج عن عوامل متشعبة، بعضها داخلى وبعضها خارجى، وكلها تتفاعل فيما بينها، فى حين أن الغموض الذى يغلف كثيرًا من تلك العوامل يجعل بعض الظواهر تخضع للمفاجأة والمصادفة. فمن العبث محاولة تقليص تلك العوامل فى عامل

(١٣) Paraxis = فى الأصل: فعل / فعالية.

غدا اللفظ عند ماركس على الخصوص، مفهومًا له علاقة ماسة بالأفعال الجماعية (الاقتصادية، والتقنية والاجتماعية) حيث يجعل منها أساس الفكر النظرى ومعيّاره. لذا، من أراد أن يحكم على فكرولوجيا فليحلل براكسيته.

واحد، أو تناسى تفاعل العناصر والظواهر الدينية، الاقتصادية والسياسية.. هذا ما يؤكد بيولوجيا ما بعد داروين، ولن يستطيع اليوم باحث أن يدرس مجتمعاً ما دون الأخذ بعين الاعتبار ما وصلت إليه البيولوجيا.

يمكن أن نعبر عن بعض العوامل الداخلية، بالخصائص التاريخية المميزة لهذا الشعب أو ذاك. فما هي تلك العوامل بالنسبة للعرب؟

هنا نحار: أنعدّ النموذج الذي يجسّد تلك الميزات هو ما يمثله الكندي وابن رشد وابن الياسمين، وابن الهيثم والأصوليون.. أم امرؤ القيس وعنترة وتأبط شراً...

إن اختيار النموذج هو الذي يحدّد للإرادة الوجهة التي تتولاها. وعندما نختار، نكون مضطرين إلى طرح تساؤل آخر:

ذلك النموذج الذي تفصلنا عنه أزمنة إلى أيّ حدّ يمكن استثماره، فعليا، في الحاضر لبناء مستقبل قمين بمواجهة التخلّف؟

وما هي المنهجية التي أعدّت للتكيّف مع مقتضيات العصر؟

يضع محمد عابد الجابري سؤالاً مماثلاً يجعل منه السؤال المركزي في إشكالية الفكر العربي المعاصر: «كيف نبني ثقافتنا المستقبلية؟ كيف نتعامل مع تراثنا؟»^(١٤).

على هذا السؤال يقترح محمد عابد الجابري ثلاثة أجوبة محتملة، يوحى بها سؤاله نفسه، وكلها قائمة الآن بالفعل:

- قراءة المستقبل بواسطة الماضي (إسقاط صورة المستقبل المنشود، المستقبل الفكري على الماضي).

- قراءة الماضي بواسطة الحاضر والمستقبل. (إنها سلفية دينية ترفض التقليد وتدعو للرجوع إلى الأصول، مع إلغاء كل التراث المعرفي المنحدر إلينا من عصر الانحطاط والعمل على بناء فهم جديد للإسلام يجعله معاصراً للقرن العشرين).

- قراءة توفيقية تأخذ عن الماضي ما يفيد في الحاضر والمستقبل بصورة لا تقطع صلتنا بالماضي. (إنها قراءة انتقائية تقوم على التراث العربي الإسلامي ومن الفكر الغربي الحديث والمعاصر).

القراءة الانتقائية أجدى نفعاً بأنها تقوم على شبكة رموز ذات جذور في الذهنية العربية (هي أساس الأرضية التاريخية، الأصالة)، وفي نفس الآن، تبقى متفتحة على معطيات الغرب المعاصر. ذلك اتجاه يعدم الشعور بالغربة ويقي من الاغتراب، إلا أنه يتطلب جهوداً أكثر من الاتجاهات الأخرى الأحادية (إمّا... وإمّا...) فيه يمكن تجاوز الإمية والثنائيات الوثوقية.

(١٤) الجابري، على هامش ندوة ابن رشد المحرر الثقافي ٧/٥/٧٨ الدار البيضاء.

وهذا موقف لا يعادى الغرب أو الحضارة المعاصرة، بل إنه موقف تفرضه الموضوعية والفعالية. فنحن لا نتعلق بتراث وماض وأصالة لذاتها، أو لأنها عربية. إننا نؤكد مع الحديث النبوي: «ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من مات على عصبية، وليس منها من قاتل عن عصبية»؟

فرفض الاغتراب ليس رجعية، كما أن الدعوة إلى الأصالة ليست شوفينية. الغاية هي مقاومة الاغتراب أى شنّ حرب على الاستلاب قبل فوات الأوان، إنه موقف من الإبحار بلا زاد أورصيد، في اتجاه المجهول. فبفضل جهود وحكمة ميتسوهيطو Mitsulito، هضم اليابانيون التكنولوجيا الغربية والعلوم المعاصرة، ومع ذلك حافظوا على أصالتهم، دون شعور بمركب الدونية.

نعم، إن وضعنا في حضارة اليوم غير محدّد الاتجاه. كلنا واقفون في مفترق الطرق. فالحاجة الملحة عند كل الآخرين أن يوجد من بينهم أمثال ميتسوهيطو ليخططوا للمسيرة ويقودوا الرحلة. إنهم ليسوا في حاجة إلى تجريدات فكرلوجية ترسم بكل ألوان الخبر، طبقات حالكة بعضها فوق بعض، تغطي كثافتها كل الأبعاد حتى لا يكاد أصحابها أنفسهم التعرف عليها وتبنيها، في واضحة النهار. فلا رحلة في الأصالة إلا بأقدام ثابتة، ولا رحلة في المعاصرة إلا بوضوح وضمانات. فمن الحكمة أن يقوم الثالثيون بالرحلتين معاً، وبتآن، ويصدق في الرؤية والغاية، نحو أصالتهم كما هي ونحو المعاصرة. إن الرحلة الأخيرة تمرّ بالغرب، الغرب - الثقافة - التنظيم - الجدية في العمل، غرب العصرية والمعاصرة، لا الغرب قصد الهيام في موضة التغرب والغربية. ولتحقق الرحلتان بغيتهما، على الراحلين أن يحملوا حقيبة الهوية القلقة، هُويّتهم كما هي. فالطيف والظل لا يسافران. إن الذى يسافر هو من يقول «أنا» و«أنت» ويقال عنه «هو». إنه ناقل تاريخ، ملء أو تافه، ولكنه ماضى تجارب إنسانية وحكمة وذاكرة. إنه خلاصة أحزان وأفعال وانفعالات. ومن قال «فعلت» كذا، أثبت هوية فاعلة وهى أصل الفعل والمسؤولية، وأثبت ذاتاً متأصلة في عوائد وأعراف وأرض. الأصالة ليست تخلفاً، كما أنها ليست امتيازاً، وإنما واقع، واقع ذوات وشعوب.

كذلك المعاصر، إنها تعترى الذوات، ف«عصرى» لا يعادل «تقدمى» أو «تطوّرى»... إنه وصف لوضعنا ككائنات تحيا في الزمان، تعاني تعاقب الأزمات في لحظاتها المتلاحقة المتدحرجة أبداً حتى لا تغدو اللحظة تتقادم. فلا ديمومة، وإنما هى الصيرورة، ولا وقوف، بل هى الحركة المتصلة والتعصير الدائم. ذاك مصير الحياة ومصير الأحياء. فكما أن الأصالة تسكن كينونتنا، كذلك المعاصرة تدخل في نسيج الحياة، حياتنا، بوصفنا في تشخصن مستمر.



تجارب الأصالة باسم المعاصرة. ومن أطلّ على المعاصر، كما يفهمها بعض الفكرلوجيين العرب وجدها بلا أرضية، تطفو في سحب لا شرقية ولا غربية، غريبة عن مناخها الطبيعي، لا تأتى بقرار أو استقرار. ويعلّلون ضرورة المعاصرة بضرورة التعصير، ويفسرون التعصير بضرورة تحمل الدور التاريخي للمعاصرة!... حلقة مفرغة! بيد أنها نتيجة «معقولة» في منطق منظومة تنطلق، مبدئياً، من

إعدام الأصالة (الأصالة كـ «عائق» في طريق التقدمية). كل ذلك احتراماً «للتجريبية». وما أدراك ما تجريبيتهم التي تزرع حولها، بكامل الإفراط، الريب والتشاؤم؟

فبتلك التجريبية وأخواتها (الموضوعية والوضعية، والتاريخانية والتقدمية المتمركسة)، نجح أولئك الفكرولوجيون في حمل كثير من الشبان العرب على الشك في صلاحية تراثهم وماضى أجدادهم، ومن ثمة دفعوا بهم إلى أن يتساءلوا عن صلاحية قيمهم وحقيقة الكرامة والإنسانية لدى كل شخص... بهذا الخراب المعنوي يفقد الشباب الثقة بالنفس، ويودع طاقاته في عوالم اللا - معنى واللا - فعل. لكن الشك الذي زرعه تلك الفكرولوجيات السلبية، هو نفسه مرفوض ما دام قد اتخذوه مصادرةً لا منهجاً. إنه مطالب بأن يثبت قاعدة وجوده كأطروحة، كما هو ملزم بأن يبرر وجوه كحركة / علمية تتجاوز تلك الأطروحة. فالفعل النقدي الحق حكم يصدر عن اقتناع ويعمل على أن يسمى مقنعاً. فعلى الناقد، عن طريق الشك المنهجي / شك منهجي، أن يقنعنا بأن اقتناعه وميله لإقناعنا يقومان على يقين ثابت. وحتى عندما يغدو الثابت مسلماً به يواجهنا سؤال:

ما مصدر ذلك اليقين؟

أيجده الناقد في كينونته أم في الصورة التي يكونها عن نفسه؟ أيجده في ذوق الساعة، في ما تفرضه الظروف من معايير و«موضة»؟ أم أن مصدر اليقين في الصورة التي يفترض الناقد أنها لدى الآخرين عنه؟

المصلح العربي المعاصر أحد رجلين: واحد ينقل لنا الغرب القدوة كما هو، وثانٍ يأخذ عن الغرب ما يريد أن يطبقه على أوضاعنا، فينتج عن الموقفين تعصير للتخلف واستدعاء لماضٍ مندثر. يبقى أن يقوم رجل ثالث ينجز فكرولوجيا متصلة بالواقع العربي وبحاجياته الملحة. فالمبشرون بالليبرالية يتناسون أرضيتها بقدر ما يتناسون أرضية الأصالة العربية (بمزاياها وعيوبها). فعلى الفكرولوجيات الثالثة أن تكون حواراً أكثر منها خطاباً، وعلى الفكرولوجيين أن يحددوا عيّنات محاورهم.

وللحوار مستويان، كلاهما على درجات.

المستوى الأول يجوز أن نسميه بمنلوغ متعدّد الأصوات، به نحاول، نحن الثالثين معرفة:

ما نحن، ومن نحن؟

ماذا كنّا؟

ماذا نريد؟

أما في المستوى الثاني، فالمحاور هو الغرب، بكل ثقله المعرفي والعلمي والتكنولوجي، وبكل شرهه وتعاضمه وشوفينيته.

ولابدّ أن يجري الحواران بتآن، ألا يشرع في الواحد دون الآخر، فلن يستطيع أن يتحدّث مع الغرب من لا يحسن، مسبقاً، الحديث عن نفسه وأهله، ولن يعطى أحكاماً واقعية عن نفسه من لا

يعرف شيئاً عن الغير للموازنة وتقييم النقصان لتقويمه، والحوار الأول طبيعتان، أو على الأصح وظيفتان: استطلاع استقرائي، ونقد ذاتي. إنها بتعبير طبي، مرحلة تشخيص.

أما الحوار الثاني فيمكن أن نطلق عليه مرحلة الترميم والعلاج. إنه مرحلة فيها نتعلم طرق البحث عن الذات وعن ميزات الغير لاستيحائها، وعن كل عنصر خصيب لتنميتنا الفردية والجماعية، إعلامياً، ومعرفياً وتقنياً.

وأخيراً

قد يلاحظ علينا البعض أن هذه الصفحات تأخذ بآراء من الغرب وتستدل بكتاب غربيين، عند كثير من المواقف، في حين أنها تندد بالاغتراب. القضية هي أن نختار ما ينمي ثقافتنا ونُنهج تفكيرنا، دون استلاب وتنكّر لواقعنا ولتراثنا.

الغريب أن من يتنكرون لذلك الواقع ولذلك التراث كمن يدافعون عنها، لم يجدوا بعد أسلوباً للاقتناع بهذه الوجهة أو تلك. فالمدافع يستعمل منطق العواطف، وأحياناً عنفاً في التشهير بالخصوم. أما هؤلاء، فيستطيعون السخرية، في تعالٍ، وبأسلوب التجريد. فلا تُقبل للأول حجة لأن منهجيته وعنفه ينفران. أما الآخرون فمن كثرة ما يبالغون في التجريد يميعون المفاهيم، وبالتميع تختلط المواقف نفسها، لأن فوضى التعبير وتفكك أنسجة التواصل تفقد الخطاب تماسكه المنطقي. وإن تضارب التأويلات للمفاهيم يضاعف المعاني أو ينفخها فوق الحد الممكن، يحدث سوء التفاهم.

* * *

أعطى القسم السابق نماذج من المفاهيم المبهمة التي تسود التفكير العربي المعاصر، مظهرًا ما للإيهام من قوة تكبح الذهنيات البشرية، حضاريًا ومصيريًا.

وبالرغم من كون المفاهيم الثلاثة التي تعرض لها العرض (واقع [١]، فكرلوجيا [٢]، قومية [٣]) لا يجمعها حقل دلالي واحد، وليست من نفس الجذر اللغوي، وصل بنا التحليل، من جهة إلى تضاف [١] مع [٢] ومع [٣]، ومن جهة أخرى، إلى تنافر بين [٢] و [٣].

ومن الملاحظ أن معامل التضاف يساوي، هنا، معامل التنافر، بمعنى أن واقع مفهوم متضاف / مرتبط بمفهوم فكرلوجيا، وكذلك بمفهوم قومية. ومقدار هذا الترابط هو مقدار ما يبعد مفهوم فكرلوجيا عن مفهوم قومية، إنها لا ينسجمان بل يتناقضان.

تلك نتيجة أولى. ويترتب عنها ما يلي:

- نسبية الواقع تقتضي نسبية مضافه [٢] و [٣].

- إذا اتضح في الذهن، عدم مطلقية الفكرلوجيات في مختلف معاني فكرلوجيا، استخرجنا ضرورة التسامح.

- إذا تقررت نسبية القوميات، تجلّت للجميع عبثية الشوفينيات.

إما النتيجة الثانية فهي أن السلبيات هي أيضًا من مشمولات الواقع:

- الواقع ليس مجرد إيجابيات.

- الواقع ليس مرادفًا لعقلانية محض.

- من ينتقد نظامًا اقتصاديًا أو سياسيًا ما، أو أية فكرولوجيا، لا ينتقد المنظومة برمتها؛ إذ لكل نسق تجارب تثرى التجربة الإنسانية والصيرورة التاريخية.

- الأخطاء والسلبيات في التقدم الحضاري، على اختلاف الميادين، ليست أقل قيمة من الصواب والإيجابيات؛ لأن الحلول الصائبة مرحلة من مراحل البحث، قد تكون منذ التجربة الأولى أو في التجربة المائة، مثلاً.

- كل تجربة، كيفما كانت نتائجها، كسب للمعرفة.

من التجارب الحاسمة في التاريخ البشري، النسق الليبرالي. حاول العرض، من وجهة نظر ثالثي - عربي، أن يحلل ما يعترى الليبرالية من أزمات، إسهامًا في البحث عن بديل. إن مصير العرب حلقة من سلسلة مصائر. فمواجهة التخلف تفرض على مجموع الثالثيين أن يتعرفوا على أوضاعهم، بكامل الوضوح والدقة ليميزوا فيها بين ما يرجع إليهم بالذات، وما هو نتيجة ترابطهم التاريخي بأنظمة أمم غير ثالثة، خصوصًا الأمم صاحبة الحل والعقد في العالم.

لكن، يجب أن نفرّق بين التعرف على الغرب والانبهار بحاضر الغرب، بل وحتى بماضيه انبهارًا ينتهي باستلاب كلي، تغربًا واغترابًا.

القسم الثاني

تمطيط ، أو تقليص

«إذا هجعت قوّة الابتكار توقفت اللغة عن مسيرها، وفي الوقوف
التقهقر»

جبران خليل جبران

الفصل الأول

مفاهيم إجرائية توحى بأحلام

بعد «واقع» و «قومية» و «فكرولوجيا» و «غربة» وما شابهها في الغموض، ستكون وقفتنا مع مفاهيم مبهمّة أخرى تؤثر هي كذلك في تبديد القوّة الحيّة الخلاقة، وتملأ المخّ تعابير لم تهضم دقة ولم تستسغ تحديداً وصقلاً. إنه تناذر (أعراض مرضية ملازمة للتخلف) ذو رواسب عميقة تدفع أحياناً إلى مواقف متوعكة إزاء قضايا فكرولوجية وإزاء الإرادة المتوثبة إلى المبادرات.

سيتعرض هذا الفصل لنماذج من تلك المفاهيم الكثيرة الاستعمال والتي بقدر ما يزداد تداولها بقدر ما يزداد الاهتزاز في مضامينها. فلا غرابة أن ينساب في الذهن العربي، من جراء ذلك، شعور غامض بالاستلاب والاغتراب. إنه شعور ممزق لكونه لم يتغلب على الصدمات التي يتلقاها يومياً من أوضاع التخلف، وليست له لغة مرنة للتعبير، موضوعياً وبدقة، عن تلك الأوضاع.



المتوقع، قبلئذا، أنه لابدّ للألفاظ الأساسية أن تمتاز بالدقة التامة. غير أن العكس هو الذي حصل. فقد شاعت، ولكن لم يعد لمعانيها الكلية إلاّ دلالات تتمطّط حيناً حتى تشمل سلسلة طويلة من المعاني، وتتقلّص حيناً حتى تكاد لا تفي بأى شيء بارز المعالم، إن لم تجمد فيها دلّت عليه في الجاهلية أو عصر من العصور الماضية. عن ذلك تكونت مفاهيم أفرغت من محتوياتها الإجرائية، فضلت السبيل إلى الوعي. كل واحد يفهمها حسب هواه لأنها غير محددة تحديداً كافياً، حتى عند المفكرين المرموقين أنفسهم، كما سنرى.

١ - شعب

(أ) «شعب» أم شعوبية؟

عندما يتحدث توفيق الحكيم مثلاً، عن الشعب، في «عودة الوعي»، يقلّص معناه ويحصّره في مجموعة المؤبّجين (وهم الأقلية بالنسبة للأميين). فلفائدتهم يرد كشف الحقائق عن الماضي القريب:

«إن المهم هو أن يعرف الشعب حقيقة المرض حتى يجد العلاج المناسب، وحتى يتجنب الاستمرار في حالة المرض إلى أجيال»^(١).

(١) عبد العال الحامصى، هؤلاء يقولون في السياسة والأدب، دار الهلال، القاهرة ص ١٢.

فـ «الشعب» عليه أن يعرف المرض، وعليه أن يجد العلاج!..

فمضى استطاع مريض (وفى نفس الوقت آمى، وجاهل) أن يعالج نفسه؟

وأين كان المفكرون الكبار حين بدأ المرض؟

لقد لاذوا بالسكوت. تقاعس الطبيب ونام، ثم لم يستيقظ إلا بعد أن تفاحش المرض. إن الوصفات الطبية لا تفيد إذا جاءت بعد فوات الأوان:

«فإذا تمَّ العزم حقاً على كشف المرض. [ونضيف نحن: شريطة أن يكون في الوقت المناسب] فإن المريض نفسه [أى الشعب] سيعرف الطريق»^(٢).

هذه المعرفة، أتحصل بالوحى أم بالمصادفة؟

الجواب مرهون بتحديد سبل الخلاص التى يخرج بها الشعب من تخلفه الذهني والبدني ليصبح قادراً على السير بقدمين سليميتين، صالحتين للسير المأمون.

يرى توفيق الحكيم أن الطريق الصالح المأمون هو طريق «الديمقراطية». إلا أنه يتحدث عن الديمقراطية كما لو كانت مبلورة في أذهان «الشعب». من باب السماء فوقنا، يترك الأستاذ الحكيم معانى «ديمقراطية» معقدة، مثلها كمثمل متضايفها، وهو شعب. لقد بقى يطفو على سطح الغموض، دون تحديد. فالذى يتحدث عن «ابن» وهو لا يعرف معنى متضايفه «أب» كمن يشتري اللجام قبل أن يعرف معنى «حصان»، أى الحيوان الذى سيُلجَم.



رقد «الشعب» العربى طويلاً على فراش لا يسمح له فيه بالحركة، فكيف يقفز عنه فجأة ليسير إلى الديمقراطية الحق، وهو لا يعرف موقعه بالضبط على الخريطة الفكرية، وحتى على الخريطة الجغرافية والتاريخية؟

سلب كل حقوقه، وحتى حق الحديث عنها. فمضى سيسمح له أن يبدى رأيه؟

ينوب الآخرون عنه، وفى غيبته، وبلا تفويض أو وكالة. يكفى أنه ينتج ويسكت، فالآخرون يستهلكون ويتكلمون بتبذير!.. إن الشعب مبعث عن ميادين الاستشارة والرأى والمسئولية، مغلوب على أمره، يعيش فى مستودع المنسيات لا يخرج إلا عندما يراد له ذلك، فتخرج معه الشاعرات هى أيضاً. إذ ذاك ترن فى الأذان لوقت ما، ألفاظ جوفاء مثل «ديمقراطية» و «حرية» و «مساواة» و «أخوة» و «عدالة»..

كم تكررت تجارب الشعب مع الشعارات ودغذغة العواطف والهزات المعنوية حتى ضاعت منه الثقة فى قيادة النخبة المثقفة!

متى سيخرج المثقفون العرب من عالمهم الأسطورى المهذار ليدخلوا عالم واقع شعوبهم؟

(٢) نفس المصدر، نفس الصفحة.

وسواء أكانت توعية الشعب فرضاً على المثقفين أو على الأجهزة الرسمية لتستثمر كل الطاقات الحام الشعبية، فإن المثقفين قد أخفقوا في تمكين الجماهير العربية من حقها في الأبدية والتوعية والشعور بالكرامة. فمن الضروري أن يعي المثقفون أنهم لم يؤدوا رسالتهم كما يقتضيه الواجب. إنهم في وروطة ويورطون معهم كل الشعوب العربية. وما التخلف بضئيل أو بخفى إلا على الذين طمست الكبرياء والمكابرة أبصارهم.

فقبل مطالبة الشعب «بأن...» و «أن...»، على المثقفين أن يطلبوا معه وله بالحقوق وأن يجعلوه يعيها وعياً مكفاحاً. إن الديمقراطية الحق هي ما يفتح أمام الشعب سبل الوعي بالكرامة والمسئولية بكامل الإدراك حتى لا تبقى هوة بين المواطن وبين السلطات، ويصبح المثقف من الشعب، ومع الشعب يعيش. ويلزم عن هذه القولة: يجب أن يكون الشعب مثقفاً، ولا تخلف بعد ذلك.



هل سيرتنا ستغير مسيرتنا، أم الداء عضال أكثر مما نتخيل؟

«إن المجتمعات الإنسانية تتطور عن طريق المثقفين أو النخبة منهم، فهم الذين يحملون في أذهانهم ما يمكن أن نسميه باسم «الخيال الحضاري» حيث تكون عندهم صورة جديدة للمجتمع غير الصورة القائمة وهم يعملون دائماً على تحقيق هذه الصورة في بلدهم، إذا أتاحت لهم الفرصة المناسبة»^(٣).

إننا متفقون مع رجاء النقاش، ما عدا نقطة واحدة، وهي ما جاء في آخر الفقرة «إذا أتاحت لهم الفرصة المناسبة». وإلى أن تتاح الفرصة، ماذا يجب على «النخبة» أن تفعل؟
إن دور المثقفين الأساسي هو أن يخلقوا الفرص، وأن يجعلوها «مناسبة». فالشعوب العربية الجاهلة غير قادرة، حالياً، على أن تخلق تلك الفرصة المناسبة ولن يخلقها المثقفون لأنهم ينتظرون من يتيحها لهم ويجعلها مناسبة!

متى تنطلق إذن المسيرة نحو تحقيق صور الخيال الحضاري؟

عندما.. «تتحقق الديمقراطية»!

فلا خروج من الدور والتسلسل من توقف الشيء على ما يتوقف عليه... وكأن مهمة المثقف العربي محكوم عليها أن تأتي بعد فوات الأوان. و «عودة الوعي» لا تنجر معها إلا الحصر والفضب والتأسي على الفرص الضائعة، ولات ساعة مندم!.. الوعي إذا لم يكن حاضراً عند الحاجة وفعلاً كيف يعود؟

إن «العودة» تثبت أن تحقيقاً سابقاً للوعي قد تم.



(٣) رجاء النقاش (الطهطاوى والطهطاوى وأحزان الوطن). الدوحة، عدد أكتوبر ١٩٧٦، ص ٣٢.

يعتقد الأستاذ إبراهيم مذكور أن الدواء الناجع لتأخر الشعوب العربية هو: «أن نرجو الله أن تحل مشكلتنا السياسية والعسكرية لكي نفرغ لهذه المهمة ونعلنها حرباً شعواء على الجهل والامية والتخلف»^(٤).

من الواجب ألا يترك المثقفون للسياسيين والعسكريين المجال فارغاً لكي يقوموا بمهامهم أولاً، ثم بعد أن ينتهوا (ومتى ينتهون؟) يحاول المفكرون محاربة الجهل والتخلف وهما مرتبطان بزواج شرعى لا ينقسم. يؤكد التاريخ أن الفكر الإنسانى لم يكن يعنى الأشياء والظواهر طبقاً لواقعها، بل من خلال نسقه الأسطورى والعقائدى وتصورات الذاتى لذاته. ذلك هو الماضى الفكرولوجى للعلم، أما نزوع العقل نحو التحرر منه فيمثل القاعدة الأولى فى بناء الفكر العلمى وهو يغامر فى فهم الكون واستخراج قوانينه. فمن الضرورى أن لا تأتى العربى قبل الحصان، أى ألا نعدّ السبب نتيجة والنتيجة سبباً: فالثقافة المكافحة وحدها قادرة على أن تقوم الانحرافات السياسية والعسكرية. إن شعباً أمياً وجاهلاً ومريضاً، شعب متخلف لا تحل مشاكله السياسية والعسكرية. فالقوات الشعبية هى الأرضية لكل عمل سياسى أو حربى. لذلك يجب أن لا تتخذ الحرب مع إسرائيل ذريعة لترك الشعب يتخبط فى تخلفه العميق.

- ومن يدرى متى تنتهى الوضعية السياسية العربية هذه؟

- وعلى من يعتمد الساسة والضباط الكبار لخوض المعارك المصيرية أو لبناء السلم؟ فالمعارك لا تربح على الجبهات الخارجية إذا كانت الجبهة الداخلية غير معبأة، مادياً ومجتمعيًا ومعنويًا. وتلك التعبئة هى مهمة المثقف.

يوصى بعض المفكرين بالألا نترك شئون الحرب والسلم للعسكريين لأنها قضية مهمة جداً، ونقول بدورنا، إن مشاكلنا السياسية هى أيضاً مهمة، فعلياً ألا نتركها بين أيدي السياسيين وحدهم بل لابد من تدخل المثقفين العرب فى كل شئون شعوبهم وإلا خانوا الرسالة وذهبت الثقافة جفاء كالزبد. إن استثمار الكفاءات الثقافية:

«ثروة بشرية لا تقل عن الثروات المادية المختلفة، إن لم تكن أهمها»^(٥).



يقيناً إن الأستاذ الرئيس مذكور محق فى تقييمه للكفاءات العلمية، فالمعرفة هى السبيل الذى أخذت به الأمم الناهضة. فمسئولية المثقفين أن يراعوا الواقع ويحترموا الحقيقة. وليس للثقافة موضوع واحد أحد محدد، بل لها هموم وقضايا هى هموم وقضايا الإنسان المعاصر والمواطن. ومن هنا كانت الثقافة معلومات وكفاحاً، معرفة وتجارب والتزاماً. فبدون التزام فى كل الميادين، تبقى الثقافة مخدراً، سراباً وأحلاماً لا تغنى مضطراً من جوع ولا تشبع حرماننا الحضارى. تلتزم الثقافة بقضايا

(٤) عبد المال الحامصى، الكتاب المذكور سابقاً، ص ٤١.

(٥) إبراهيم مذكور، المرجع السابق، ص ٤٠.

الشعوب عندما تصل سن الرشد. فماذا يرجى من مثقف لا يكافح ولا يحتك بالشعب، كما هو حال جلّ المثقفين العرب؟ إنهم يظنون أن شهاداتهم الجامعية وأقوالهم وصفاتهم السحرية كفيّلة بذاتها لتغيير الأوضاع، فيفرغون فائض نخبويتهم في أساليب حلزونية وتجريدية ينتج عنها تفكير يتشعب شططاً وحذقة. إنها لا مبالاة لا تحرك شعوراً، ولا تنشط إرادات أو توعى مسئولية، وإنما تهزّ أعاصيباً وتلويها بعنف.

يعترف إبراهيم مذكور بأنه، سواء أكان:

«التعليم فرضاً على الدولة وحقاً للأفراد أم استثماراً نزيد به إمكاناتنا، فنحن لم نؤد رسالته على وجهها حتى الآن»^(٦).

ولماذا لم نؤد رسالة التعليم والتثقيف؟

لا يؤدّ إبراهيم مذكور وضع النقط على الحروف، فد «الفاهم يفهم» بل يكفي بأن يقرب الواقع ويتهم دون أن يعين المسئوليات بالنسبة للفئات المختلفة، وإنما يرجو من الله: «أن نحل مشكلتنا السياسية والعسكرية لكي نتفرغ لهذه المهمة».

حقاً، إن المشكل السياسي والعسكري يستبدّ بأغلب الطاقات البشرية والمالية والمادية. لكن، أيمن تصوّر حل لورطة الحرب ومآسيها قبل القيام بتعليم الشعب وتعميم التعليم؟

فمن الصعب أن نعلنها حرباً شعواء على التخلف بعد حرب الاستنزاف على معنوية الشعب وعلى حدود البلاد. إن المحاربين من أجل تحرير الوطن الفلسطيني والأراضي العربية المحتلة، كلهم في حاجة ماسة لا لعلم الحرب، فحسب بل كذلك لوعي الأوضاع، ولتنظيم الاستراتيجية، حرباً وسلياً. فالتجنيد الذي نحن مطالبون به تجنيد على كل المستويات، وفي كل الميادين العسكرية والاقتصادية والثقافية في نفس الوقت.



تصريحات شخصية كبرى كشخصية إبراهيم مذكور، ترغمننا أن نفتح الأعين وأن نتساءل. فمذكور لا يميّز ألفاظه ولا يجامل، بل يجهر بالواقع المر:

«لقد مضى نحو نصف قرن ونحن نتحدث عن مكافحة الأمية، وأخشى ما أخشاه أن يكون مصدر أمية مستمرة. أما الكفايات والتخصص فالشكوى من نقصها ملحوظ، لاسيما علينا واجب نحو أنفسنا ونحو العالم المحيط بنا. وإلى الآن معاهدنا لم تستكمل أسباب البحث والدراسة. وضائق مواردنا عن البحوث التي كانت تربطنا بالنهوض الفكري والثقافي. أحسننا في وضوح بهذا النقص ونحاول أن نتداركه»^(٧).

(٦) عبد العال الحماصي، نفس المرجع، ص ٤١.

(٧) نفس المصدر، نفس الصفحة.

تلك حال مصر، وهى حال كل الدول العربية، وقد شخصها خير كبير.
فماذا نحن صانعون بتصريحاته؟

لقد أطلقها مذكور صيحة داوية جادة، تنذر بالخطر، وتنبيه الناهين (ومن يريد أن يتنبه ليتحسسوا واجب الالتزام بوضوح. ويحاولوا توظيف كل الطاقات الثقافية لتدارك الخطر وإنقاذ مجموع الشعب. رغم ذلك وودنا لو أن مذكور اقترح حلولاً، بعد أن أجمل النقصان. لقد أعطى وصفاً دقيقاً، إلا أنه اكتفى بالأمل.

(ب) معنى «شعب»، حسب المعاجم؟

رأينا أن الشعب العربى يطالب بكذا وكذا... كما رأينا بعض أمراضه المزمنة، لكننا لا نعرف ما معنى «شعب».

فلنفتح معجمين، كلاهما حجة:

١ - جاء فى المعجم الوسيط^(٨) أن الشعب:

(أ) «جماعة كبيرة ترجع لأب واحد، وهو أوسع من القبيلة».

فهل هو قبيلة كبرى أم تحالف قبائل؟

حسب التعريف السابق، لا شعب لتشيكوسلوفاكيا لأنها لا ترجع «لأب واحد» فـ «السولوفاك» من أصل مغاير لأصل (التشيك). ونفس الشيء بالنسبة للمغرب، لأن الأمازيغ والعرب والأندلسيين (أصل أسباني) واليهود لا يمكن أن يكونوا «شعباً» رغم وحدة الدين ووحدة الوطن ووحدة التاريخ ووحدة اللغة القومية الرسمية.. لأن الآباء مختلفون!..

(ب) «الجماعة من الناس تخضع لنظام اجتماعى واحد».

هذا أيضاً ليس تعريفاً لـ «شعب». أولاً لأن «النظام الاجتماعى» غير محدد، وثانياً لأن الليبرالية تطبع المجتمعات بنظام مجتمعى خاص، نجده هو نفسه تقريباً فى ألمانيا الغربية وفرنسا، مثلاً. إلا أنه رغم تشابه النظم المجتمعية، يبقى «الشعب» الألمانى مخالفاً «للسبب» الفرنسى. كذلك الدول الاشتراكية (من العينة اللينينية) تخضع لنظام مجتمعى من طراز واحد، ولكن الشعب الروسى ليس هو شعب ألمانيا الشرقية، بل إن السوفيتيين فى «أوكرانيا» رغم أنهم فى «الاتحاد» وينتسبون إلى أسرة واحدة مع السوفييتيين الروس، لا يكونون وإياهم شعباً واحداً.

(ج) «الجماعة تتكلم لساناً واحداً».

هذا تعريف يحق له أن يطلق على قبيلة / عشيرة / فئة. فسويسرة مثلاً، تتحدث بأربعة ألسنة

(٨) ج. ١، ط. الثانية، ١٩٧٢. صدر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

كلها وطنية ورسمية، ومع ذلك جميع السويسريين ينتمون إلى شعب واحد. نفس الأمر بالنسبة ليوغوسلافيا، والصين..

٢ - أما معجم متن اللغة (موسوعة لغوية حديثة) للشيخ أحمد رضا، عضو المجمع العلمي العربي بدمشق^(٩)، فيعرف «شعب» بأنه:

(أ) «القبيلة العظمى: أبو القبائل الذي ينسبون إليه».

نفس التساؤل السابق (١ - أ). فأفراد القبيلة المجاورة ليسوا، إذن، من شعب «القبيلة العظمى»، رغم كل ما يمكن أن يجمعهم من وحدة اللغة والأرض والمعتقدات والنظم..
(ب) «كل جيل شعب».

بماذا نسمى الأجيال المختلفة التي تتواجد على أرض واحدة وتخضع لنفس الأنظمة السياسية والإدارية؟ أنطلق عليها، بصيغة الجمع: «شعوب»؟

(ج) «الحى العظيم يتفرع من القبيلة أو هو أكبر منها. هذا أشهر الأقوال: الشعب، ثم القبيلة، ثم الفصيلة، ثم البطن، ثم الفخذ، أو الفصيلة بعد الفخذ».

مع المعنى / المعانى (٢ - ج)، تبلغ البلبلة حدّها الأقصى. فعندنا «شعب» ولكنه بلا تعريف. إذن: يتكلم المثقفون والسياسيون عن الشعب، وباسمه، ولا أحد حدّد ما يقصده! إنها فوضى لغوية بمرودها السلبي على التفكير.

في «الأوساط الشعبية»، يأخذ لفظ شعب معانى قديمة:

(أ) الطبقة الدنيا، يقال، مثلاً: «هذه سوق خاصة بالشعب» (أى سوق بضائع بلا قيمة، سوق وسخة...).

(ب) جمع من الأفراد (دون تحديد للكم وللكيف): «حضر المظاهرة كثير من الشعب».

(ج) فى مقابل الحكام والإداريين: «لا يعبأ بي أحد لأنى من أبناء الشعب».

(د) فى مقابل البرجوازي (= فقير).

(هـ) الرجل الشعبى: الأمى، غير المتعدن، «= أجلف».

ويحصل فى الغالب، التباس، حيث يجعل من «شعب» مرادفاً لأمة، أو يضيق المعنى فيطلق على جماعة كبرى غير منظمة، أو على أى مجتمع بشرى لم يحصل بعد تلاحم بين أعضائه^(١٠).

يا لها من تمثيلية مجهولة المؤلف! ها هى تبحث عن ممثلين فى طريق رحلة إلى مكان لم يعين، لم يحدّد له موقف فوق خريطة ما!

(٩) دار مكتبة الحياة، بيروت، ج ١ الثالث، ١٩٥٩.

(١٠) يقابله فى الإنجليزية: Erowd، وفى الفرنسية: Foule.

كلنا مدعوون لمشاهدة التمثيلية، في غيبة عن المخرج، والديكور ما زال. في صناديق مقفلة. عريضة..

فمتى الصحو؟ وعلى أى نغمة؟

ظلمات بعضها فوق بعض. ومن يعطى المشروعية لتلك التمثيلية ولتلك الرحلة؟

وماذا، أو من الذى يلزمنا بالمشاهدة، والأشياء هى كما هى؟

أين هم المثقفون ليجهضوا التعلم أى العلم المغشوش والأوهام فندخل، أخيراً، إلى الواقع؟

الكل متهم ويتهم، إلا «الشعوب العربية»؛ لأنها لم تصبح بعد واعية فكثيراً من مثقفها

لا «يمثلون» دورهم بجذّ وصدق. إنهم ينقلون المأساة إلى ملهاة، في سهرات وكؤوس، أو في

مناقشات عن الكفاح «الكلامولوجى» من أجل الشعب والحرية والديمقراطية، وفي تلك السهرات،

يأتى الحديث عن «الشعب» فتطر نعوت من أفواههم: الشعب دهماء وحثالة وسوقة وغوغاء و..

في هذه المفارقة، تتحول اللعبة إلى مأساة، وأخيراً ينتقل الحديث إلى «الديمقراطية» ليملاً

الكؤوس وقد بلغت الثمالة^(١١).

٢ - ديمقراطية

حول «ديمقراطية» تلتقى مفاهيم «شعب» و «وعى» و «مسؤولية» لتتمحور في تضاعف متعدد

الأطراف يتضمن الواحد الآخر لزوماً.

بما أن الديمقراطية تكون بالنسبة للشعب، وبما أن «شعب» غير محدد في الاستعمالات العربية

الحديثة فهو لفظ فضفاض ومفهوم مبهم إلى حد بعيد، طبعاً لن تكون «ديمقراطية»، هى أيضاً

إلا لفظاً مشحوناً بالالتباس والغموض.

(أ) إرادة، لا - إرادة

في وقت الحملة الانتخابية الأخيرة بالمغرب، والناس متعطشون إلى هذه التجربة بأمل وشوق

لمسنا كيف تختلف المضامين التى تعطى لـ «انتخاب» و «ديمقراطية».. حسب الأفراد والأوساط. إذ

ذاك اتجهت الأنظار إلى الصحافة وهى تشرح وتحلل تلك المفاهيم لتقربها إلى الناس بشق الوسائل.

(١١) هكذا يطلق «شعب» في مقابل مفاهيم متباعدة تظهر جلياً، بالخصوص عند الترجمة. فالعنى السائر، حالياً، وهو

الصواب: (E) People, (F) Peuple

ويطلق أيضاً على:

(E) Mass, (F) masse. (E) Populace; (F). Papulace,. (E) Tribe,: (F) peuplade

يرى عبد الكبير الخطيبي أن إيهام «شعب» أت من ازدواجية المعنى اللغوي: فهو من جهة = تفرقة وتجزئة (شعب = قسّم)،

ومن جهة أخرى = وحدة، تجمع معشري.

Entretien avec A. Khatibi in Pro-culture no.: 12, Rabat 1979.

من الذين ساهموا في ذلك المؤرخ المغربي عبد الله العروى. جاء في حديث له مع مراسل مجلة تصدر بباريز^(١٢):

«المهمة الأساسية للبرلمان المقبل هي مراقبة الإدارة العامة. فبكل تأكيد إنها أحسن طريق للمحافظة على الانسجام بين السلطات»^(١٣).

يرى العروى أن التجربة الكبرى التي ينتظرها الشعب بلهف، هي أن يقوم ممثلوه بـ «مراقبة الإدارة». هذه وظيفة من وظائف الديمقراطية، وإنها لوظيفة مهمة، لكنها ليست الأهم فلا يمكن مراقبة الإدارة إلا طبقاً لقوانين تشريعية يضعها البرلمان. إن الجارى به العمل هو أن أعضاء البرلمان يكونون سلطة التشريع، ولذلك هم حقاً ممثلو إرادة الأمة لا إدارتها. فإرادة الأمة هي التي تخولهم الحق أن يوجهوا السياسات الداخلية (الاقتصادية والتعليمية والصحية والإدارية..) ويوجهوا السياسة الخارجية.

فمن أي نوع من أنواع الديمقراطية تلك التي تقلص «مهمة البرلمان الأساسية» إلى دور حارس أو مفتش لما يجرى في الإدارات؟

إن «مراقبة الإدارة» من اختصاص السلطة التنفيذية (الحكومة) التي هي بدورها، خاضعة لمراقبة البرلمان. البرلمان (مجلس النواب، المجلس الوطنى)، هو الذى يناقش برامج الحكومة وأعمالها فيزيكياً أو يرفضها. فتأييد تداخل السلطات هو موضوعاً دعوة إلى صنف من الحكم مناهض للديمقراطية في شكلها المعروف، كما توارثها الغربيون عن «مونتييسكيو». فما نطن أن ذلك هو ما يقصد بـ «انتخابات حرة» من أجل «نظام دستورى ديمقراطى»، وليست تلك هي إرادة الشعوب بأحزابها وهيئاتها النقابية والثقافية.

هنا أيضاً نجد أننا أمام سوء تفاهم ناتج عن إيهام في الألفاظ.

(ب) معانى ديمقراطية

يستلزم هذا عودة إلى «معنى» أو «معانى» ديمقراطية.

اشتهر بالخصوص، هذا التعريف: «الديمقراطية هي حكم الشعب بالشعب لصالح الشعب». إنه تعريف يفترض، مسبقاً، امتزاجاً تاماً بين الحاكم والمحكوم، أو كما يقول أرسطو، أن يكون المواطنون:

«حاكمين، تارة، ومحكومين تارة».

فالنظام الديمقراطى على هذا هو نظام يقوم على تنظيم مجتمع يتحمل فيه الشعب مسئولية

(١٢) Jeune - Afrique, n: 823 (15/10/76)

(١٣) صدرت دراسة عن هذا الموضوع لسعيد علوش (الإعلام والثقافات والديمقراطية)، الزمان المغربى، العدد 1، 1979،

المراقبة السياسية، وبما أنه لا يمكن لمجموع الشعب أن يمارس، مباشرة، الفعل السياسي يفوض القيام بذلك لنواب عنه، ينتخبهم من بين من يراهم صالحين لذلك لفترة معينة. حقاً، يرمى التعريف السابق إلى مثل أعلى مطلق قلماً يحصل تحقيقه، بل من العسير أن يتحقق عملياً. فالنماذج التطبيقية كلها أنظمة تقترب من «الديمقراطية» ولكنها، دستورياً، قابلة للتطور والتحسين شريطة أن يبقى التعريف مقبولا كفاية، والمفهوم واضحاً. على كل إن الأمم الراقية تعي هذا الوضع وتعمل على تجاوز فترة الدُمَقَرطة (la démocratisation) لتسير إلى الديمقراطية. ففي الديمقراطية تفرق السلطات (التشريعية والقضائية والتنفيذية) وتوزع، بأكثر فأكثر من التساوى، رغم الفوارق الطبقية والعنصرية والإقليمية والطائفية والمهنية. إن الدُمَقَرطة مرحلة تاريخية تسير نحو الديمقراطية، أى نحو نظام الحكم الذى تكون فيه السيادة السياسية للشعب، ويضمن للجميع بالتساوى، الحد الأدنى فى العيش، والحق فى التعلم وحرية الرأى. فالمسيرة المتصلة من الديمقراطية إلى الديمقراطية، فى حاجة إلى من يرعى شرايعها، ويشق لها الشوارع ويهيئ لها المشاريع نعى من «يشرع» لها. إن النواب هم المشرعون، وفى نفس الوقت، المراقبون لما تفعله الحكومة (السلطة التنفيذية) عند تطبيق القوانين التى منبعها إرادة الشعب. إنهم يمثلون دستورياً هذه الإرادة وباسم الشعب يتحدثون فى «مجلس الأمة».



الديمقراطية اختيار من الاختيارات السياسية الممكنة لنظام الحكم، لكن إذا التزمناه يجب أن نلعب اللعبة كاملة، فلا نزيف الدلالات، وإلا بقينا نتخبط فى التخلف، بخلفياته وكل ما يواكبه من أسباب ومسببات.

ومع ذلك إن طريق الديمقراطية الحق هو مجموع ما يتوفر عليه الشعب من وسائل وفرص تخوله أن يعي مسئولياته بوضوح، ويمارسها بحرية.

ينفر بعض كتابنا من كل ديمقراطية ليست نسخة طبق الأصل لما هى عليه عند الغربيين، شكلاً ومحتوى، بغض النظر عن الانحرافات والمساوئ التى ينتقدها الغرب نفسه.

كما يمارس الغربيون الديمقراطية لأنهم ينتخبون البرلمانات التى تشرع وتراقب الحكم. لكننا نتغافل عن الواقع: إن الغرب لم ينجح فى مراقبة نفوذ البرلمانين وكيفية استعمال النفوذ، كما لم ينجح فى حماية البرلمانات من سلطة أصحاب المصالح الذين يرشحون نواباً ويمولون انتخابهم ليسخروهم. ففي أغلب الأحوال الديمقراطية الغربية البرلمانية مسيرة لا مخيرة، تسيرها قوى خفية. فعوضاً من أن يكون حكم الشعب بالشعب للشعب، إنها حكم أقليات بوسائط مع تزوير فى الباطن، وأحياناً فى الظاهر، عن طريق تكتلات القوى الضاغطة. فالديمقراطية البرلمانية لعبة سياسية محبوكة الشكل، وباطنها من قبله العذاب. غاية الديمقراطية نبيلة، ولكنها لم تجد بعد السبيل السليم للتطبيق. يبدو أن وسائلها لما تستقم لأنها فى الغرب كما عند من اقتبسوها عن الغرب ما زالت تبعد الشعب عند اتخاذ القرارات، وما زالت قوية ضغوط الأموال والمصالح. فكما يقول العروى:

«إن الديمقراطية كنظام مدني تقتضي أن لا أحد في المجتمع يملك الحقيقة السياسية (أي ما يصلح وما لا يصلح لخير وسعادة ونمو المجتمع) بل إن تلك الحقيقة تتكوّن شيئاً فشيئاً عن طريق المناقشة المتواصلة ومحاولة إقناع البعض الآخر وأخيراً الاقتناع كوسيلة لإثبات حقيقة توافقية»^(١٤).
 لن يرتفع «شعب» إلى مستوى الوعي بواقعه والقدرة على تحقيق مطالبه بـ «ديمقراطية» حقّ إلا حين يتحمّس مجموع الطبقات للمصلحة العامة، وكأنها مطامح كل فرد تفرض عليه أن يحميها.



فهل يتأتى هذا الأمر؟

إن الديمقراطية، في وضعها الاقتراعي، وعلى اختلاف أنماطه الحالية، تنتهي إلى «انتصار» فئة من المصوّتين، ولو بنسبة هزيلة في الحساب العددي. فأين هي إرادة الشعب إذا كانت نسبة جدّ خفيفة تؤثر تأثيراً حاسماً في حساب النوع والكيف؟ تقصى من مواقع القرار فئة «المنهزمين»، ولو كان الانهزام بحصّة ضئيلة لا تتعدّى أحياناً ١٪ أو ٢٪. ولنضرب على ذلك مثلاً بما حدث بفرنسا، في الانتخابات الرئاسية سنة ١٩٧٤ حيث فاز الرئيس «ديستان» فقط بـ ٥١٪، تقريباً من الأصوات، ومع ذلك بقيت أحزاب المعارضة خارج الحكم طيلة سبع سنوات، مبعدة دستورياً وديمقراطياً، عن الإسهام في تسيير شئون الأمة، بالرغم من كون المعارضين يمثلون ما يقارب نصف سكان فرنسا (٤٩٪ من الأصوات المعبر عنها!). هكذا، إن ديمقراطية الغرب، في الممارسات، ليست لمجموع الشعب، بل إنما هي لعبة سياسية في أيدي أحزاب تعارض أحزاباً.

حقاً، إنها بكل التباساتها، خير من لا شيء لأنها تعطي بعض الضمانات وتحترم بعض الشكليات للمحافظة على استقرار المجتمع وتوازنه (رغم أنه توازن مهزوز في العمق).
 بعد التحليل السابق، يتبدّى أن التعريف الأقرب، بالنسبة لمفهوم «ديمقراطية» بالغرب، هو: أنها نسق مجتمعي يستهدف الحفاظ على حقوق الأفراد وحمايتهم.



تحدد تلك الحقوق حسب دساتير وطنية مختلفة غالباً ما تضعها هيئات لا تمثل، في الأعمّ، إلا وجهة نظر أقلية أو أقليات تربط بينها مصالح مشتركة. ومن هنا تصبح «الديمقراطية» ديمقراطيات، ومبادئها نسبية وتقدو الأحكام لها، أو عليها، أو بها، في كل بلد، تبعاً لدستوره.

استنتاجاً من ذلك: الديمقراطية تتمتع بالمشروعية القانونية، دون أن تتوفر دائماً على ضمانات للقيم الأخلاقية والالتزام الصادق بحقوق الإنسان.

ونضيف إلى ما سبق أن النسق الديمقراطي يتحقق عبر مسلسل الاقتراع العام، وهو لذلك تنظيم مهلهل قابل لأن تنحرف به عن الهدف أنظمة سياسية لا تضمن الحرية والعدل للجميع

والمساواة بين الجميع مهما لبست من أسماء وتزينت بألوان؛ ادعاءاتها تبهر وحقائقها تخيب الآمال. وزيادة على ذلك إن كل أغلبية اقتراعية معرضة لأن تتحول إلى أقلية فتتخذ الأغلبية قرارات وتدابير قد تهدم ما تحقق على يد من سبقوها..

هكذا تتعري الديمقراطية الغربية وتتلاشى سطورة كمالها ونمذجيتها. فعوضاً عن أن تضمن العدل والحرية للجميع، بالتساوى، تظهر، علم، حقيقتها، تبريراً لتطرفات الأكثرية المؤقتة، ولو كان على حساب أقلية قد تكون لمجموعها الأكثرية في الواقع العددي. وتضفي الديمقراطية الغربية أيضاً المشروعية على وجود المعارضة بنصوص دستورية وتنفيذها الممارسات.

وعلى أى حال، إنها حالياً رغم ما تتعرض له من انحرافات نسق سياسى فى ظمأ مستمر وملحاح إلى التغير نحو الأمثل.

و «الأمثل» نسبي. فما ترنو إليه الدول الاشتراكية ليس هو ما تنزع إليه الديمقراطية الليبرالية. أما الثالثيون فمثلهم وأمثلهم من نوع آخر. قد يكون هو ما لحّصه عبد الجبار السحيمي. إنه لم يكتف بأن يجعل ديمقراطية متضايقة مع حرية، أى أن يجعل تصور أحد المفهومين موقوفاً على تصور الآخر وحسب بل ربطهما بترادف. فالديمقراطية هي الحرية فى معناها العميق.

«قيام مجتمع متحرر من ديكتاتورية السلطة، متحرر من الاستغلال، تتوافر فيه الكرامة وشروطها للمواطن. فالفقير لن يكون حرّاً، لأن حريته مرهونة عند من يملك. بل إن الانتخابات لا تكون حرّة الحرية الحقيقية ما دام هناك أصحاب نفوذ مالى يمكن أن يستغلوا حاجة الفقراء بشراء أصواتهم»^(١٥).

أين الشعوب العربية من هذا؟

الجواب، ويا للأسف، سلبى، وإنه لحكم يؤكده التاريخ المعاصر.

والتاريخ ما هو؟

٣ - تاريخ

مفهوم «تاريخ» هو كذلك مرتبك تتصارب دلالاته، يرى الكثيرون فى التاريخ الحكم الذى لا استئناف لحكمه، أو السجل الأكبر، أو الذخيرة التى لا تفى، أو العبر للصغار والكبار،... وبقدر ما تزداد ثرواته الدلالية بقدر ما يظهر الاحتياج إلى المزيد من الدقة فى التحديد. ففى الوقت الذى يستشهد البعض بما سجّله المؤرخون لـ «العبرة» يكون آخرون صورة أسطورية عن التاريخ، ومنه من ينسب له «منطقاً» كأنه عقل جبّار يتعلق فى برزخ من وراء سحب:

(١٥) الحضور المتوهج (فى التابن السابع لعلال الفاسى).

(أ) منطق التاريخ:

«عصرنا لا يتحمل دولة عنصرية مثل إسرائيل. وإن استطاعت أن توجد، فلأجل محتوم يترصد له منطق التاريخ»^(١٦).

عصرنا «لا يحتمل» وإسرائيل توجد «لأجل محتوم»!...
ومن المضحك المبكى، عند كاتبنا الكبير، كَوْن «إن» الشرطية الواردة في قوله، تربط وجود إسرائيل بقدرة غيبية «الأجل المحتوم».
يذكرنا هذا بالدهر بين الذين كانوا يرددون: «إنما هي أرحام تدفع، وأرض تبلغ، وما يهلكنا إلا الدهر». ما أشبه الدهر هنا بـ khronos عند الإغريق: لا حول ولا قوة للبشر، فالزمان وحده الفاعل القهار.

أيها العرب: انتظروا! واقنعوا بمصيركم، واقنعوا بأن إسرائيل ستظل لـ «أجل محتوم»، فهي محكوم عليها بامضحلال. فاصبروا، وصابروا، فإن «منطق التاريخ» في النهاية لإسرائيل بالمرصاد! على شرط أن ... أما أنتم فثرثروا «فوق النيل»، وحجّوا إلى أضرحة أولياء الله الصالحين، رفقة بعض أصحاب الجاه من رجالات الفكر والسياسة، فبركتهم تتصرف في سير التاريخ ومنطقه...



في تعليق على معرض لوحات زيتية لعمر بوركبة، نقرأ تعاريف لمفاهيم، مثل «فن» و «تاريخ» و «الضمير الجمعي» و «القيمة». وينسب الخليفة العلمي، صاحب المقال، إلى نيتشه التعريف الآتي لـ «تاريخ».

«التاريخ ظاهرة تتجذر خارج الخير والشر مستقلة بعلويتها الأنتولوجية الأبدية»^(١٧).
ويضرب مثلاً على «الظاهرة المستقلة بعلويتها» بلوحة، من رسم بيكاسو «تكون حاملة بداخلها لكون أنثروبولوجي يستحيل ربطه بجذلية نسبية وظائفية صادرة عن نوعية تاريخية أو إنسية معينة. إنه الفن بسموه وملكوته...».

ذاك «التاريخ» الأثيري، وهذا الفن المجرد عن كل نسبية (أى عن أية علاقة تربطه بأى مجتمع أو بأية ظاهرة ثقافية، والمنسلخ تماماً على التاريخ وعن كل الناس) أين وجودهما في خريطة المعاني؟ إنها دالآن على اللامدلول.

وما دام الخليفة العلمي يضرب المثل (بيكاسو)، فنتأمل قليلاً في أعظم وأشهر لوحاته: غيرنيكا. إن لها، على عكس ما جاء في كلام الخليفة العلمي، تاريخاً مضبوطاً، هو الحرب الأهلية الأسبانية، وبالتدقيق، بعد المذابح والحريق المهول الذى قضى على البلدة وعلى سكانها. وصاحب تلك الجرائم

(١٦) نجيب محفوظ، في حديث مع عبد العال الحامصى، الكتاب السابق، ص ٢٤.

(١٧) العلم، ١٩ - ٥ - ١٩٨١.

معروف ومحدد: الفرنكويون. كما للوحة المذكورة وقت وأسباب تاريخية، لها مكان محدد: إن اللوحة تحمل نفس الاسم العلم الذى تحمله البلدة الشهيدة.

أبعد كل ذلك يجوز القول بأنه «يستحيل» ربط الكون الذى تحمله لوحة بيكاسو «بجدلية نسبية وظائفية»؟

فالسببية والنسبية بارزتان في مشروع بيكاسو: - أنجز لوحته لفضح جرائم: - تلك الجرائم كانت أكثر فظاعة من بقية جرائم الحرب المعهودة. هكذا جاءت اللوحة أكثر تعبيراً عن واقع تاريخى... وهذا الواقع لا «يتجذر خارج الخير والشر» بل شرٌّ لا ريب فيه، ولا شرٌّ أبشع منه، ولا «يستقل» إطلاقاً بعلويته، إذ لا علوية فيما يهدد إنسانية البشر.

ونؤكد كذلك أن «الأنثولوجيا الأبدية» قد أخذت مسيرة إجبارية نحو كرامة الإنسان وحرمة، ولا مسيرة غيرها...

(ب) ثقافة خارج التاريخ:

التاريخ حتى قِيوم، إلا أنه تأخذه سِنَة ويأخذه نوم، فيستغل تلك الفترات بعض مفكرينا ليفرضوا عليه قوانين يسير عليها، مثل هذا «القانون» (الذى استنتجته حسين فوزى، دون استدلال):

«الانفتاح الثقافى ضرورة، حتى قبل الانفتاح الاقتصادى»^(١٨).

إنها قولة ترفضها بعض الاتجاهات الماركسية، على اعتبار أن الثقافة بنية فوقية لا يتحقق وجودها إلا انطلاقاً من القاعدة الاقتصادية (البنية التحتية). يجوز، من منظار آخر، أن تكون قولة الأستاذ فوزى صادقة، إذ ذاك يوضع هذا السؤال:

إذا جاز لإمكانات حضارية (وهى نتائج ما يحصل من تفاعل بين ثقافات مختلفة) أن تستخدم الانفتاح الاقتصادى، فمتى وأين تنشأ تلك الإمكانات نفسها؟

وهل تستطيع أن تنشأ منعزلة عن النظام الاقتصادى الذى يمكنها من أدوات العمل ومواده؟

إن «الثقافة» تتجسد في الصنائع والفنون، وفي أنظمة المبادلات الداخلية والخارجية، على اختلاف الأصناف والأنواع. فبالاقتصاد المزدهر، تفتح الثقافة وتتسع وتعمق، وبانتشار الثقافة العميقة الواسعة يتغلب على الحاجات، وتنمو الموارد والقدرات على استغلالها، ويحصل الرواج، ويزداد مستوى الاستهلاك.

إن ثقافة أمة ما، في أية فترة من حياتها، انعكاس لكل ما تحقق في تلك الفترة، به تؤرخ تاريخها العام^(١٩).

(١٨) الحماسى، هؤلاء يقولون...، ص ٣٥.

(١٩) انظر كتابنا من المنطلق إلى المنفتح (الأحاديث الثلاثة الأولى) القاهرة دار الأنجلو المصرية. أما بخصوص التفرقة بين

تاريخ وتاريخ، انظر «hisroire» في معجمنا «مصطلحات فلسفية» ١٩٦٢.

هذا تعريف من التعاريف الممكنة للثقافة. فمنها ما يتمتع بمناعة الدقة ومنها ما يتسع فيطلق على أكثر من مفهوم، مثل ما جاء عند عثمان أمين إذ يجعل ثقافة مرادفة:

«لحضور الوعي ويقظة الروح وهما لا يكونان إلا مع الضمير الحى والعقل الناضج»^(٢٠).

هذا تعريف يمكن أن يعطى للكثير من الأشياء، بيد أنه لن يحدد أى شيء على الخصوص.

(ج) التنبؤ بالغيب:

هناك موقف آخر لبعض الكتاب العرب من التاريخ. إنهم يتنبؤون بما سيأتى به المستقبل، إذ يريدون الأحداث على هذا الشكل أو ذلك، فذاتيتهم، فى هذه الحال، تسمى بديلاً لـ «منطق التاريخ». نجد هذه النظرة اللامنطقية عند الشاعر صالح جودت، حيث يؤكد أن أحمد شوقى:

«سبقى، إلى ما شاء الله، سيد القدامى والمحدثين؛ لأنه كان شاعر مصر وشاعر الإنسانية جمعاء. وكانت موسيقاه الشعرية فريدة لم يذن منها قبله، وأشك فى أن يأتى بها شاعر بعده»^(٢١).

فيما يتعلق بما «سوف يأتى بعد شوقى»، هذا شيء لا يعلمه إلا علام الغيوب! فمن «السلطوية» والمجانية أن نسبق الأحداث فنحكم، من الآن، على الملايين من السنوات المقبلة ولو بطريق الاستشفاف!... إن المستقبلية نفسها^(٢٢) لا تتنبأ على المدى البعيد، وإنما تقف عند سنوات، وهى إذ تفعل، تنطلق من معطيات «موضوعية» معتمدة الإحصائيات ومستقرئة الأوضاع الاقتصادية والمالية والتكنولوجية، فتقيم مستوى الأطر ومؤهلات الكليات ومعاهد التعليم العالى... فى هذا الحال، يلتحم المنطق بالواقع المعطى ليتجاوز به إلى الواقع المترقب، ويكون دور الذوق الفردى والذاتية محدداً، فإن كان للتاريخ «منطق»، فهو بالضرورة خارج عن قواعد المنطق البشرى...

أما فيما يتعلق بتصريح صالح جودت عن «ما قبل شوقى»، فنشك أن يكون قائله قد قام بعملية استقرائية تامة لتاريخ الشعر، عند مجموع الشعوب. إن مثل هذا الاستغراق فى حكم تقييمى قاطع يفترض، مسبقاً، أن من صدر عنه قد قام بتجميع (كما يقول أصحاب المنطق الرياضى)^(٢٣)، وهذا ما لم يفعله صالح جودت، ولن يستطيع ولو كان جميع العرب له مساعدين. لذا لا تجازف إذا صرحنا بأن فى الأحكام السابقة رائحة شوفينية، لا شعر فيها ولا موسيقى، لقد صدرت عن شاعر فى حق شاعر آخر من مواطنيه. أكيد أن الأحكام الصادرة عن الذاتية لا ترغم التاريخ على أن يلتزم بنزواتها حتى ولو تعلق الأمر بأمر الشعراء العرب.

إن ما أوردناه، من أحكام عن شاعرية شوقى لا يدخل فى اهتمام هذا البحث إلا بقدر

(٢٠) الجوانية، دار القلم، القاهرة، ص ٢٤٦.

(٢١) عبد العال الحمامسى، هؤلاء يقولون فى السياسة والأدب.

(٢٢) مستقبلية = Prospective (E), -rospective (f).

(٢٣) التجميع = ضرب من الاستقرار الإحصائى الكامل الذى يؤدى إلى أحكام مركبة.

ما يعطى نموذجاً حياً عن الكيفية التي يؤرخ بها بعض كتابنا، ويصدرون أحكاماً في الآداب أو السياسة... يروى محمد أبو رية عن المشير أحمد مختار باشا الغازي صرح في حديث عن محمد عبده، التقييم الآتي:

«إني أعتقد أن دماغ هذا الرجل هو أعظم دماغ عرف، وأنه لو وزن لرجح بكل دماغ من أدمغة الرجال العظام الذين عرف الإفرنج وزن أدمغتهم»^(٢٤).
لو أن الأستاذ الإمام علم بهذا الحكم على دماغه لحزن لتفكير بعض كبار ضباط الجيوش العربية...

نجد عند عبد الله العروى خطاطة فكرية مماثلة لما جاء عند صالح جودت. يتحدث العروى عن نظرة الغرب إلى التاريخ، فيرى أنها على:

«طرفي نقيض مع النظرة التقليدية».

إنها تنبئ، في آخر التحليل، على افتراض هو:

«أن الأمر الإلهي ليس حاضراً في الكون منذ البدء»^(٢٥).

هذا افتراض طبيعي عند الماديين والملاحدة، لكنه غير مقبول عند المسيحيين (وهم أغلبية الليبراليين)، لأنهم يؤمنون بوجود عناية الله (La Providence) التي تهيمن على كل شيء. فتعميم الافتراض مجازفة. كان الأولى أن يقال:

«إن الأمر الإلهي غير حاضر عند بعض الغربيين».

تلك هي الملاحظة الأولى. أما الملاحظة الثانية فتتعلق بما يضيفه العروى إلى قوله السابقة: إن الأمر الإلهي ليس:

«غائباً إلى أبد الدهر».

أنفهم من هذا أن «الأمر الإلهي» سيظهر يوماً ما وسيدخل في التاريخ لأنه ليس «غائباً أبد الدهر»؟

فما علة عدم حضور الأمر الإلهي في التاريخ منذ البدء؟ (خصوصاً وأنه يجوز تصور ذلك الحضور استقبالاً). ذلك الغائب، حالياً، والذي ليس غائباً نهائياً، بل يتوقع حضوره، أين هو الآن؟ إن العدم لا يحضر لا عند البدء ولا بعده، كما لا «يدوم» غائباً «أبد الدهر».

فعندما سيبدأ التدخل، سترتبط نظرة الغرب إلى التاريخ بنظرة اللهوتيين والمتكلمين، ولن تبقى على طرفي نقيض مع الدائرة التقليدية».

يفسر العروى قوله تفسيراً يؤكد التأويل السابق ويزيد الأسئلة حدة:

(٢٤) في تقديم لرسالة التوحيد، ص ١٠، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١.

(٢٥) العرب والفكر التاريخي، ص ٥٩ - ٦٠.

«إن الحقيقة المطلقة ليست معروفة منذ القدم ولا هي خارج متناول البشر أبد الآبدین». حقاً، إن «الحقيقة المطلقة» ستصبح في متناول البشر. بأية «عناية» سيتم ذلك؟ فلأن يثبت مؤرخ أن الأمر الإلهي غير موجود في الكون ولم يوجد سابقاً، قد يقبله البعض ويرفضه آخرون. لكن لا أحد يجزؤ فيتحمل مسئولية التنبؤ بما سيحدث للبشر، في أبد الآبدین! فبمثل تلك التصورات، يفقد حقاً التاريخ إيجابياته، فيعود حقاً مسرحاً لخيال الظل. ينتقل بنا العروى من مفاجأة إلى مفاجأة. فلننظر إليه يحوم حول «الحقيقة المطلقة» وهو يقاوم النظرة التقليدية:

«لكي يكون التاريخ ميدان جدّ ومسئولية، لابدّ من اعتبار الحقيقة المطلقة كحركة وكصورة»^(٢٦).

تلك الحقيقة المطلقة، سمّاها المتكلمون بـ «الله»، المهيمن المدبّر. وكما أن الله يخالف كل ما يخطر بالبال لأنه متعال، كذلك «الحقيقة المطلقة». لقد اكتسبت المطلقية من الابتعاد الكلي عن كل ما سواها، لا تعترها نسبية ولا إحالة على شيء عداها. وهذه، بلغة علم الكلام، تعال، والتعالى صفة من صفات الله: الرب هو «الحقيقة المطلقة». إنه المطلق الذي يتمتع بمطلقية قطعية إطلاقاً. هكذا أراد العروى أن يبتعد عن «منطق علم الكلام» ابتعاداً بلا رجعة، وأن يتجاوز النظرة «التقليدية»^(٢٧)، فوقع فيها فرّ منه.

* * *

يمكن أن نؤوّل فكرة العروى تأويلاً آخر بإرجاعها إلى الأصل الذي استوحت منه، يقول العروى عن نظرية الغرب إلى التاريخ إنها تنبئ، من جملة ما تنبئ عليه، على افتراض: «هو أن الأمر الإلهي ليس حاضراً في الكون منذ البدء ولا غائباً إلى أبد الدهر، أو بعبارة أقل ارتباطاً بعلم الكلام، إن الحقيقة المطلقة ليست معروفة منذ القدم ولا هي خارج متناول البشر أبد الآبدین لأن في كلتا الحالتين يفقد التاريخ إيجابيته ويعود مسرحاً لخيال الظل»^(٢٨).

لا يحمل هذا أية مفاجأة للقارئ. إنه تكرار للأطروحات الماركسية التقليدية. بيد أن تناقضاً يكمن في ما سيذهب إليه المؤلف في الشرط الثاني من العبارة: فكون الحقيقة المطلقة في متناول البشر، ولو بعد حين، قولة مباغته لأننا لا ندرى ما هي الشروط التي سيقضيها الذهن الإنساني، في نهاية المطاف، ليتاح له أن يحيط بأطراف «الأمر الإلهي».

سبق للكاتب أن أكّد أن الغرب تبنّى نظريته للوجود على إلغاء الأمر الإلهي والتعالى، وبالتالي

(٢٦) نفس المصدر.

(٢٧) ص: ٥٩.

(٢٨) نفس المصدر، ص ٦٠.

ينفى كل فعالية للعناية الإلهية. من ذلك تعادل بين المطلق والأشباح. فما ينبغى التنبيه إليه هنا، هو أن ما يرد واضحاً في الأطروحة التقليدية، يأتي ضمن تضاربات قد تحملنا على القول بأن الفكرة الهيجلية لم تحرر بعد من «قشورها اللاهوتية» عند العروى. فلا يبعد أن تكون محاولته ترمى للمزج بين الظاهر والباطن بين الخفى والمصرح به بحيث تتجه إلى تبني موقف باطنى، وفي هذا ما فيه من تعارض من الفكرة المعبر عنها بوضوح لدى الماركسيين.

نقطة أخيرة: ماذا يقصد المؤلف بـ (أمر الله)؟

حسب السياق، أنه يعطى للعبارة معنى خاصاً: تدخل إرادة الله / العناية الإلهية / القضاء. لكن هذا المعنى غير مقبول هنا. فـ «أمر الله» عبارة استخدمت، في القرآن والأدب السياسى، للتعبير عن «نظام الحكم» و «السلطة السياسية»، ومنه سمي الحاكم بـ «الأمير» (من ينفذ أوامر الله ويسهر على احترامها)، كما سمي القادة - «أولى الأمر». جاء في القرآن:

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ، وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٢٩).

[النساء الآية ٥٩]

وأخيراً، ما التاريخ؟ وما «التاريخانية»؟

يجيب عبد الله العروى:

استعمل كلمة تاريخانية للتعبير عن النزعة التاريخية التي تنفى أى تدخل خارجى في تسبب الأحداث التاريخية بحيث يكون التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كل ما روى ويروى عن الموجودات^(٣٠).

- ينفى المؤلف تدخل أى سبب «خارجى» عن التاريخ لتفسير التاريخ. فكان عليه، وهو مؤرخ أن يدلنا على الأسباب التي هي من التاريخ، وبها يُفسر ويؤول، وعلى الأسباب التي هي خارجة عن التاريخ، كي يتجنب الباحثون الخلط.

ثانياً: إذا كان التاريخ هو «سبب الموجودات» و«خالقها» و«مبدعها» فمن العبث محاولة «تفسير» التاريخ أو «تأويل» أى حدث لأن التاريخ نفسه سيصبح سبباً لذاته، وخالقاً لذاته، ومبدعاً لذاته.

فالتاريخ هو تاريخ، بالضرورة، لكذا... أو كذا... فأين مكان الإنسان في تاريخ الإنسانية؟

وأين أدوار الإنسان في صنع التاريخ؟

لماذا طمست تفاعلات الناس فيما بينهم وتفاعلاتهم مع الطبيعة؟

(٢٩) انظر دراسة ممتعة في الموضوع لشكرى نجار. الباحث عدد ٧ ص ٩٠، سنة ١٩٧٩.

(٣٠) العرب والفكر التاريخى، ص ١٢٦، تعليق ١٠.

فلا اعتراف باستقلال بعض القوانين عن الإنسان لا يحوّلنا أن ندعى وجود قانون يفرض سلبية الإنسان في التاريخ، ولا أن نجعل من التاريخ سرّاً تغلفه أسرار بحيث إذا حاول أحد أن يحلّ السرّ الأول وجب عليه أن يعرف مسبقاً كيفية حلّ الثاني، ومعرفة الثاني تتوقف على معرفة السرّ الثالث، و...

- هل نحن أمام مثالية أورومانتيكية؟ أم أنه مجرد «فن تجريدي»، إن لم تكن نظرية نهيلية عدمية للتاريخ....

قد يكون لفظ «عدمية». هنا، غير ملائم، أو على الأقل مبالغاً فيه. فالأفضل استعمال «مثالية - ذاتية»: فلا ننسى أن العروى مؤرخ، وأن المؤرخ العروى هو الذى يصرح أن: «التاريخ لما هو مكتوب اليوم يركز على منطق الأحداث إلى حدّ أن الأحداث في ماديتها قد تذوب ويظهر التاريخ كأنه كله من عمل عقل المؤرخ»^(٣١).

- هل الباحثون في التاريخ يؤمنون، مع العروى، بشيء يسمى «منطق الأحداث» (أو منطق التاريخ، كما سمّاه صالح جودت)؟^(٣٢).

فلنترك للمؤرخين أن يجيبوا، كما نرجو منهم أيضاً أن يخبرونا من منهم يعتقد أن التاريخ يظهر وكأنه «كله من عمل عقل المؤرخ»؟ وهل لهذا العقل الخاص منطق خاص يتجاوز الأحداث وحتى الأفراد؟

ونوجه لهم سؤالاً أخيراً:

أحقاً أن «مادية الأحداث تذوب ويظهر التاريخ كأنه كله من عقل المؤرخ؟ إذا ذابت «مادية الأحداث» الموضوع ولم يبق إلا «عقل المؤرخ ذات المؤرخ» لن ينتج، في الأخير، إلا تاريخ ممتزج بمؤرخ، ولا يتدخل أى شيء آخر. أما المنهج فاستبطان (الذات - الموضوع). نظن أنه، لا عقل المؤرخ يدرك تجريدياً، ولا التاريخ يفهم ويفسر بعد أن «تذوب مادة الأحداث».

وما معنى أن «تذوب الأحداث»؟

في أى وعاء يحصل الذوبان: في التاريخ أم في شعور وذهن المؤرخ؟

إن الاعتقاد في الذوبان من شأنه أن يسقط في مزلقين:

- انطولوجى. وبيانه أن لمنطق الوعى وجوداً «خارجياً» و «موضوعياً». في منأى عن الواقع (مثالى ذاتى) بمعنى أن إسقاط هذا الذوبان على العالم الخارجى (بما فيه الأحداث) ليس إلا تصوراً فردياً يضحّم بشكل لا - واقعى.

صحيح أن في التاريخ أشياء تتجاوزها، هي قوانين التاريخ. لكن، صحيح كذلك أن للفكر قوانين

(٣١) نفس المصدر، ص ٤٤، تعليق ٢.

(٣٢) انظر هنا.

بها نفكر ونذكر سِير التاريخ. فلا تأريخ دون مؤرخين، كما لا تأريخ (مادة الأحداث) دون أناس ليصنعوه. فالإنسان هو الكائن الذى يتأرخ قبل أن يؤرخه الآخرون، لأنه يتطور ويتقدم ويعى التغير فيؤرخه. إن العقل لا يُشرع للطبيعة قوانين سِيرها، إلا أنه يلاحظ ما يعترها فيعيه ويتأمل فيه.



للعروى تعريف آخر لـ «تاريخ» يريده تعريفاً، على وجه الدقة، لما يسميه «التاريخانية الماركسية»: إنه بمعنى ما من المعانى:

«النظرة الشاملة التى يلقيها مجتمع ما على مجموع حوادث الماضى».

يعلق محمد عابد الجابرى على هذا التعريف:

«إن مفهوم التاريخ بهذا المعنى، مفهوم ضبابى، لا ماركسى»^(٣٣). ويحتج الجابرى على ذلك بما جاء عن ماركس نفسه فى الأسرة المقدسة: «التاريخ لا يعمل شيئاً، لا يملك ثروة كبيرة، لا يقتل! هو الإنسان، الإنسان المشخص الحى الذى يقاتل ويملك كل ذلك [...] إنما التاريخ هو نشاط الإنسان فى سعيه نحو أهدافه».

كثير من الباحثين انتقدوا بشدة «مارسكية العروى»^(٣٤). فمثلاً، يقول محمود أمين العالم، بهذا الصدد:

«إن الماركسية التى يتبناها الأستاذ العروى ويطلق عليها اسم الماركسية التاريخانية ليست فى تقديرى هى ماركسية ماركس وإنجلس ولينين، ليست تلك النظرة التى تقوم على المادية الجدلية والمادية التاريخية. وإنما هى ماركسية تجريدية تعتمد على جدل يكاد أن يكون هيكلية. إنها ماركسية أيديولوجية معلقة فى فراغ التجريدات والتهيمات»^(٣٥).

(٣٣) الجابرى، المحرر الثقافى (١٩٧٤/١/٢٢).

(٣٤) منهم (جورج لايبكا)، فى المجلة الباريزية (La persée)، بمحمد عابد الجابرى فى المحرر الثقافى، وتوفيق السعدى فى الثقافة الجديدة، وجابر رشيد فى أنوال، ومحمود أمين العالم، فى منشورات مختلفة.

(٣٥) قضايا عربية، عدد ١٩٧٤/٢، ص ١١٦.

(د) جدول شروط ومقومات إنسية جديدة :

يلخص البيان التالى الشروط والمقومات
لتحقيق إنسية تبعاً لـ «فكرلوجيا»، كما تتصورها

آفاق جديدة.	* توتر نحو:
مغامرات مستمرة.	
عن إقتناع.	* معتقدات:
محاولة إقناع.	
فى نزوع إلى تموضع.	* ذاتية:
فى نزوع إلى تجاوز.	
بمجال فردى.	* حقل ثقافى:
بمجال تواصلى.	
الطبيعة.	* محيط كونى:
الكائنات الحية.	
الفهم الواقع.	* عقل مجند:
لتطهيره من الخرافية.	
عقلانية نقدية.	
حرب ضد الإبهام.	* منهج:
اختبارات الاختبارات من أجل التكيف.	
سياسى.	* التزام:
تطويرى إصلاحى.	

الفصل الثاني

القطيعة التاريخية

في مقابل المفهوم اللاواقعي الخرافي الذي أخذه «تاريخ» و «تأريخ» عند بعض الكتاب العرب، كما رأينا، نورد مفهوماً جديداً هو الآن في طريق التبلور، وسيكون له لا محالة شأن في التفكير العربي لأنه يعتمد الایستمولوجية المعاصرة التي أعطت أكلها الجيد في العلوم.

تروج حالياً مناقشات بين فلاسفة ومؤرخين، من جامعة محمد الخامس، حول «القطيعة» في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. ومن الذين يتدخلون بقسط وافر في المناقشة، على أومليل ومحمد عابد الجابري ومحمد زنيبر وغيرهم. تستغرق الصفحات الآتية باتجاه كل من أومليل والجابري.



الغاية الأساسية التي يرمى إليها أولئك المفكرون المغاربة هي تحرير العقل العربي الإسلامي مما يشوبه من رواسب القردية المتوارثة، وذهنية الحواشي والاستطرادات والخوف من البدعة وفقدان الفكر النقدي إزاء تراث اكتسى صبغة قدسية. ف «القطيعة» موقف منهجي / ابستمولوجي جديد يركز على أساسين:

- الأول يهتم الباحث: المطلوب منه أن يتموقف بموضوعية صارمة ومنهجية.
- الثاني يهتم الموضوع (التراث)، حيث يجب أن يعتبر مادة للبحث أي مجرد ظاهرة تعالج، تحليلاً واستقراءً، تبعاً لمنهجية واضحة ودقيقة.

١ - قطيعة أومليل :

لا يرى هذا الفيلسوف صلاحية إجرائية للقطيعة الایستمولوجية، كما هي في اتجاه (غاسطون باشلار)^(١). فهو يدعو لقطيعة بالمفهوم الماركسي، أي أن يستأصل الباحث آثار الفكرولوجيا، بتصفية الوعي التراثي، خصوصاً وأن للتراث المكتوب طابعاً جزئياً لا يتوفر على الشروط التي تخوله الشهادة الاستشهادية على حياة المجتمعات العربية الماضية. أليست اللغة المكتوبة مختلفة عن لغة التداول؟

نتيجة لذلك إن الثقافة المكتوبة ثقافة أقلية خاضعة لمنطق خاص.



نتفق مع على أومليل على أن التراث لا يمثل كل هويتنا القومية لكن:

- ألا يدخل التراث في كيان الهوية القومية؟

- أليس مرجعًا وسامدًا مخصصًا للثقافة القومية؟

يقول محمود أمين العالم:

«إن الموقف من التراث ليس موقفًا عمليًا نفعيًا يفيدنا في معاشنا الراهن، وإنما هو تعميق لإحساسنا التاريخي بحقيقتنا وتأسيس لذواتنا»^(٢).

إن التراث، والماضي بصفة عامة، هو القسط من التاريخ الذي تحقق. فنحن في صيرورة، وما فينا يتبعنا. إنه حقيقة السفر، ذاكرة «الأنا الجماعي»، خزانة الذكريات والتجارب والعادات والأعراف. لكل فرد قدرة على التذكر والتخيل تفترض وجود ذاكرة، أي تفترض ماضيًا مخزنًا. إن الأنا لا يتخيل إلا إذا تذكر، إلا إذا انطلق من رؤية سابقة. فالذي يفقد ذاكرته، يعيش بلا ماضٍ، يدخل في خبر كان، لا يعود له حال وبالأحرى أن يكون له مستقبل. فبلا فكرة عن الماضي، عن ماضٍ ما، لا يستطيع الفرد أن يصمم أي مشروع للمستقبل. فهذا الربط بين فترات الزمان التاريخي للأمة يُكوّن وحدة متماسكة تتفاعل فيها الأصالة مع المعاصرة في تفتح على تعصير جديد. إنها وحدة تيارات فكرية لا تنقطع، شبيهة ببحر واحد تتلاطم فيه أمواج متجددة.

نختلف مع على أومليل، كذلك، عندما يدعى أن أول من طرح التراث كمفهوم وكموضوع للبحث هم:

«مفكرو الغرب الاستعماري. إن هؤلاء صَنَفُوا العالم صنفين: الغرب وما عداه. الأول موضوع التاريخ والسوسيولوجيا، أما عدا الغرب، فإما أن يكون ذا ثقافة مكتوبة كالأندلس والصين وبلاد الإسلام، فيكون موضوعه الاستشراق [...] أو أن يكون ذا ثقافة غير مكتوبة فيكون موضوعا للأنثروبولوجيا والاستشراق، والأنثروبولوجيا موضوعها أساسًا هو التراث، أي التاريخ المجمد»^(٣).

- هل تراثنا مسئول عن النظرة التي كوَّنها عنه مفكرو الاستعمار وعلماء فعلوه به؟

- لماذا اليوم، وقد قُضِيَ على الاستعمار، نقوم بتصفية الحساب مع الاستشراق، خصوصًا وقد قام هو نفسه (هاراكيري) أو على الأقل بنصف انتحار؟

لننظر إذن إلى التراث على أنه تراثنا نحن من وجهة نظرنا.

على أن المستشرقين لم يَكُونُوا جميعًا في خدمة الاستعمار، فمنهم من حركهم الفضول العلمي فتركوا خدمات علمية أسهمت عمليًا في إلغاء المسافات الزمانية بيننا وبين ماضينا: فمثل «الموسوعة الإسلامية»^(٤) التي تعتبر ذخيرة تظهر أمامها «دائرة المعارف» لفريد وجدي ضعيفة

(٢) الآداب بيروت - مايو ١٩٧٤.

(٣) المحرر، «الملحق الثقافي»، الدار البيضاء، ١١ يونيو ١٩٧٨.

(٤) Encyclopédie de l'Islam, N. Ed. Leiden, E.I. Brill et Paris, Maisonneuve et L'orose

جداً، وتتجاوز موسوعة البستاني بخطوات^(٥). وأعمال (بروكلمان)؟... وتحقيقات (ليفى بروفانصال) ومؤلفاته عن المغرب والأندلس؟ والمعاجم المختلفة؟ و(هانرى كوربان) ونصوص الفلسفة الشيعية؟ ومن أعاد لنا ابن خلدون، أليس هو (البارون دوسلان)؟ لقد اعتمد طه حسين على المقدمة، فى الترجمة الفرنسية (وعلى ما جاء فى تلك الترجمة من تعاليق) عندما حرر أطروحته عن ابن خلدون، وهى أول أطروحة بالعربية عن ذاك المفكر.

ومن المؤكد أنه لا أحد يلزمنا أن نتبنى نظرة الاستشراق عن تراثنا أو يمنعنا من معارضة المستشرقين الذين حاولوا أن ينحرفوا عن الموضوعية لفائدة استراتيجيا استعمارية. فالمنطق الذى دلّنا على اللعبة الاستعمارية يرغمنا على أن نعتبر موقف المستعمرين من ثقافتنا دليلاً على أن فى تراثنا تهديداً لمطامعهم، وأنه سلاح فى معركة التحرر السياسى وتحرير ثقافتنا واقتصاد بلادنا، إذا ما فهم فهمًا صحيحًا ووظفَ وتوظفَ إيجابيًا.

فلنحذر أن تلاحقنا، حتى بعد استقلال البلاد، عقدة الاستشراق!..

لا نريد الدفاع عن المستشرقين أو مهاجمتهم، إنما نقرّ بحقيقة. ولكى لا نكتم الشهادة، علينا بالإنصاف. وكلما واجهنا المسئوليات يجب ألا نخيفنا فنبحث لها عن مبررات خارجية. لذلك من العبث أن نرفض كل ما أعطاه الاستشراق من أبحاث وتحقيقات ومناهج لسبب أن بعض المستشرقين خانوا أخلاقية البحث العلمى وحاولوا أن يوقعونا فى الغربة بالنسبة لماضيّنا.



يقيناً أن ماضى أية أمة لا ينحصر فى التراث المكتوب، بل يتداول أفعالا سلوكية موروثة، وأنماطاً من حياة الوجدان والتفكير، وأنواعاً من التعابير ومجموعة من القيم والمعاملات. يقيناً أن بعض الكتاب يجاملون، والكتابة تدعو إلى مجملات تنميقية لفظية، لأن الكتابة صناعة تصير أحياناً تصنعاً. والتصنع قد يخرج الكتاب عن شروط الصدق. إن الاهتمام الكبير بالبلاغة يدفع إلى المبالغة. فالكتب لا تقدم دائماً شهادات كاملة الصدق على حياة الأجيال. فبين اللغة المتداولة ولغة الكتابة فرق شاسع، خصوصاً وأن الكتابة مهنة أقلية ضئيلة من الناس وتتجه إلى كمشة من القراء ليقضوا معها وقتاً قصيراً قبل أن يعودوا إلى الحديث بالدارجات / العاميات المتداولة فى أمور الحياة العامة والخاصة. نفس الشيء عن منطق الكتابة فى مقابل منطق التعامل اليومى.

بالإضافة إلى ما سبق أن الكتابة تخضع لمراقبة السلطة ولأساليب «الموضة» ولتحريفات يجرفها النسخ (ما منها عن قصد أو عن جهل من النساخ، وما منها مجرد أغلاط عادية). وأما الكتابة الفلسفية والعلمية بالخصوص فمعرضة لذلك وأكثر عند تأويلها وتفسيرها، بل حتى عند نسخها لأن أسلوب الفكر التنظيرى تجريدى ويتناول قضايا معقدة وعميقة.

(٥) لفؤاد أفرم البستاني فضل كبير يستحق كل تقدير إلا أن عمل الفرد رغم كل الجهود يبقى دون ما تقوم به جماعات من المتخصصين، وعلى الأخص عندما يتعلق الأمر بالموسوعات، (الأنسكلوبيديات).

ومع كل هذا، يبقى أن بناء الثقافة الجديدة ليس مشروطاً بأن نرمى الماضي في هاوية لتكسير البعد الزماني واجتثائه من وجودنا. وحتى لو فعلنا لما استطعنا أن نرغم المستقبل على أن يفتح لنا ذراعيه حناناً وترحيباً. إن للمستقبل رجُلين، واحدة في الماضي، والثانية في الحاضر وكلتاها متوترتان نحو المستقبل.

هل في قدم تماثيل الإغريق ومقاييسهم المعمارية ما يرغم الغرب على رفض الجمالوجيا والفن الإغريقيين؟^(٦)

إن أفلاطون والرواقين، و(بلوتارك)، و(دانتي) و(سرفانطيس) و(دوفو) و(دولا ميراندول)، وغيرهم من عباقرة العالم في كل العصور، «سلفيون» كما نعت تراثنا^(٧). إنهم «سلفيون» من حيث قدم العهد والرؤية، ولكنهم خالدون مخلدون في تاريخ الفكر البشري وفي الآداب الإنسانية. ورجال النهضة الكبرى، من أمثال (بودي) و(جيطو) و(ايراسم) أليسوا جميعاً هم كذلك «سلفين» و«تراثيين» لأنهم طالبوا بالعودة إلى السلف، إلى الماضي التليد، وإلى تجاوز الأوضاع الحضارية الوسيطة، بفكرها وعاداتها وقيمها وذوقها وأعرافها نحو فكر وعادات وقيم وذوق وأعراف القدامى من الإغريق، أولاً وبالذات، ومن اللاتينيين إلى حدٍّ ما؟ ومن أبرز مظاهر تلك الحقيقة، الفكر النقدي وقد اتجه النقد اتجاهاً انقلابياً ينصبّ على الحاضر للاستعاضة عنه بماضٍ ساهم فعلاً في تطوير أوربا فكرياً، وجماعياً وأخلاقياً. الحركة كانت استدعاء التراث الإغريقي اللاتيني ودعوة له ليحلّ في التفكير والسلوك والتذوق لدى أجيال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ويطارد تقاليدهم الحالية.

هكذا وجهت الدعوة إلى تراث ليصنع منه رغم «ماضويته»، سلفية تنطلق منها الطفرة إلى النهضة.

والليبرالية والبرجوازية الغربية المعاصرة، أليست إرثاً من ذلك التراث «السلفي» به تقدمت، وما تزال تصول به وتجول، دون أن ترى في ذلك تناقضاً؟

فإلى حدٍّ اليوم، رغم ما حققته الفيزياء الإلكترونية وعلوم الإعلام إن تراث الإغريق القديم وتراث الرومان القدامى يتمتعان بحظوة مرموقة في سلوك وذهنية الغرب.

أما نحن العرب، فكلما حاولنا أن نلتمس طريق الأصالة، تعاملنا مع التراث إما تعامل رفض وتصفية حساب لفائدة الاغتراب، باسم التحرر من «السلفية» و«الرجعية»، (ويبقى هناك تعلق بـ «السلف» الغربي)، وإما كانت العودة إلى الماضي بوله مفرط وكأن التثبيت به هو هدف الحياة، مع أنه تبين أن الأصالة:

(٦) جمالوجيا (E) Aesthetics, (f.) esthétique.

(٧) نقصد بـ «سلفي» في هذا السياق كل من / ما في الماضي يصح أن يعتمد قدوة ومرجعاً. فـ «سلفي» بهذا المعنى ليس مرادفاً لـ «سلف» و«سالف»، في المعنى العام، كما يقال «في سالف الأزمان».

« لا تتحقق بتلك العودة البليدة إلى الماضي، ولا بذلك الارتباط الأعمى بالحاضر، بل هي تتحقق بالممارسات النضالية والتجارب الحية التي تتميز بخصائص معينة»^(٨).



ملاحظة أخيرة يعتقد على أومليل أن الاستعمار أراد أن يخرجنا من التاريخ ليدخلنا نهائياً في التراث.

نظن أن الاستعمار حاول، على العكس، أن يقضى على شخصية المستعمر، تراثاً وتاريخاً. على أنه لا يتصور تاريخ بلا تراث.

إن طمس المعالم الموروثة يعنى تفتيت عناصر التاريخ بتفكيك الذاكرة القومية وخلق فوضى ذهنية لكى يقدم الاستعمار تراثه الخاص بديلاً عن تراث الشعوب الخاضعة له. ألم يعلمونا في المدارس الابتدائية: «أجدادنا الغاليون»^(٩)؟ أو لم يشوهوا تراثنا بتقديمه مسلسلاً لحروب داخلية وغزوات قبائلية؟



فكأنما أنه لا تاريخ بلا تراث، كذلك لا أصالة بلا تراث. فالشعب الذى يفقد أصالته يندمج في أصالة غيره (وهذا ما أراد الاستعمار بالجزائر عندما حاول طمس الأصالة العربية الإسلامية بفرنسة الجزائريين، وما حاوله في المغرب بالظهير البربرى، سنة ١٩٣٠). وتلك هي الظاهرة التي حللها ابن خلدون في المقدمة من أن المغلوب مدفوع لتقليد الغالب «إن المغلوب مولع أبداً بالاعتداء بالغالب، في شعاره، وزيه، ونحلته، وسائر أحواله وعوائده»^(١٠).

الأصالة، في التاريخ العربى الإسلامى، تطلعات فكرية، وتجارب، وتقنيات تحقق بعضها بنجاح، وبعضها لم ينجح. والسلبيات هي أيضاً مكتسبات تفيد عند الممارسة. يعلمنا التاريخ أن الانطلاقة من الصفر، في أى ميدان ليست تقدماً، إن التقدم يكون بالنسبة لماض. «الثقافة الجديدة» إنما هي تجديد لثقافة سابقة، كما أن المستقبل، في واقعه، استقبال لما سيأتى وإن المستقبلين هم الذين يحسنون تهيؤ الاستقبال في الحاضر، بفضل ما لهم من تجارب الماضى، ومن أصالة. فما التراث إلا مجموعة رموز رئيسية يلتقى حولها شعور الأمة بشخصيتها، وبه تلتحم وحدتها. أما الأصالة فهي:

«الثورة على الظلم. إنها العقل المتحرر المهتم بإنقاذ العالم جميعاً من براثن الطغاة، ولكن لن يكون استمرار أصالتنا إلا بهذا، ولن يكون لنا أدب حقيقى وفن وفكر حقيقيان إلا إذا كانت

(٨) أحمد المسناوى، المحرر (الملحق الثقافى)، الدار البيضاء ١٩٧٦/١١/٢٤.

(٩) "Nos ancetres les Gaulois".

(١٠) ج ٢، ص ٤٥٠، القاهرة لجنة البيان العربى.

الغاية منها جميعاً تكريس هذه الأصالة وتثبيتها»^(١١).

نظن أن أحمد يوسف داود لم يلت بتحديد لـ «الأصالة» العربية، بل أعطانا ما يريده لنا من دور أخلاقي بناء. إنه تعريف وظيفي.

نعود إلى سؤال سابق: ما «التاريخ» بلا تراث؟

إن أي تراث لا يستحق أن يقال إنه تراث إلا إذا أصبح من تاريخ. طبعاً، ينبغي ألا ينحصر إطلاق تراث، بالمعنى السابق، على الآثار المكتوبة كما يذهب إليه على أومليل.

نشير بهذا الصدد، إلى أن جميع الأمم تعرف إلى حد ما الازدواجية اللغوية، نغني أن لغة الخطاب المكتوبة ليست هي لهجات التخاطب في الحياة اليومية، ليست «عاميات» التداول.

- فلماذا ينزع على أومليل عن التراث المكتوب صفة التراث - الشاهد الصادق؟ فالكتابة، رغم ما يعترها من تزيف أو تزوير وتشويه، أو نسيان، لا تفقد كلياً صيغة الشهادة، ولا تضع منها صفة التعبير الذي ينبغي استنطاقه واستلهامه في فهم حقيقة الماضي.

- وما هو التراث الآخر البديل؟

- هل يطفئ المفهوم في الفضاء، بلا مضمون؟

- أليس لنا إلا المعاصرة؟

وما هي طبيعة هذه القدرة التي يراد فرضها من أعلى وإرغام «الواقع» على الانقياد لها؟

- قبل أن ندخل «عصر المعاصرة»، ماذا كان، وماذا كنا؟

يقول أومليل:

«إننا ما نزال لم تنفصل عن التراث هيكلياً، أي لم تنفصل عنه على كل المستويات».

فآمال على أومليل أن تنفصل عن جميع: «هياكل المجتمع القديم، كما حدث في مناطق أخرى».

يغلب على الظن أن الانفصال معاصرة قدرية وليس إلا وهماً نظرياً، بل وفردياً، إذ أين «المناطق الأخرى» التي تأتي لها أن تحدث في صيرورة التاريخ قطعة بمقصد لا يرحم؟

نودّ أن نعرف تلك المناطق التي تحقق فيها ذلك الأمل.

يجوز أن توجد، ولكن: متى نقول دخلنا المعاصرة، ومتى وأين تبدأ المعاصرة؟

إن الذي يتبع رشاقة ودقة تفكير على أومليل، يستنتج هذه المعادلة: تاريخ = معاصرة، أما بين تاريخ وتراث، فتقابل أو ازدواجية. فكأن شرط الدخول إلى التاريخ هو هذه العملية القيصريّة الموعود بها والتي يعلق عليها هذا الباحث الآمال، فماذا يجعلها تمثل المطية، والسبيل والهدف، وتمثل المبدأ والمعاد جميعها؟

ربما كان في هذه الغائية إخلال بالمنهجية العلمية وآية على تفكير طوباوى يربأ بدعاة المنهجية المتقدمة أن يكونوا من بين رسله المبشرين.

وها هي أمثلة على تلك الازدواجية، كما يراها على أومليل:

«الفلاحة العصرية / الفلاحة التقليدية، المدينة العصرية / المدينة الأهلية، التعليم العصري / التعليم التقليدى، القانون / العرف والقضاء الشرعى».

ليس لهذه الازدواجية انتهاء جنسى، فهي ليست مغربية أو عربية، إنها عالمية. ففي كل المجتمعات أعراف من جهة، وقانون من جهة أخرى، وقد يكون للعرف والعادة قوة أوسع مدى وفعالية من القانون (بريطانيا العظمى). وماذا يحرك التاريخ سوى امتزاج الثنائيات التي استدلت بها أومليل. فالقوانين تأخذ بعين الاعتبار العادات والأعراف فتقنن بعضها أو جلّها، فقضاة فاس بالمغرب يحكمون حسب الفقه المالكي «والعمل الفاسي» أى مجموع عادات وأعراف اكتسبت صبغة تشريعية في فقه المعاملات ومتى وجدت «فلاحة عصرية» دون اعتماد على تجارب «الفلاحة التقليدية»؟ و«التعليم العصري». من نظمه وكون أطره؟ إنهم خريجو «التعليم التقليدى». هل التاريخ يسير طبقاً لإبداع من لا شىء.

يحصل التقدم والتقدمية مما هو موجود، أو كان موجوداً، وإلا كنا كالبطل في العدو الذي لا يلحق السلحفاة، مهما كبرت خطواته وتعددت، ومهما جرى وأسرع.

لنا وطن. الوطن إرث بناه أجداد، وزعوه، طوعوه، وأتى أجداد آخرون إلى الوطن، من جهات وأجناس مختلفة. لم يحملوا معهم أرضاً بل حملوا ذهنيات وعادات وأعرافاً ومعتقدات، وأساطير من الأولين والآخرين. عجن الأجداد ما ورثوا من تجارب وأمتعة في رحلاتهم، ثم تمثّلوه وأورثونا إياه. إنه نوافذ على تبدد ظلام الأرض، الطبيعة والإنسان والحياة. تركوا لنا الميراث وأرادوه ضوءاً. فليس من المنطق أن نأخذ عنهم الأرض ولا نستفيد من كيفية حرثها، أن نتسلم منهم الجداول التي حفروها للسقى ونرفض الاستعانة بطريقهم في تنظيم وتقسيم المياه بين الجيران المستهلكين. وليس الأخذ بهذا التنظيم أو ذاك توفيقاً للاجتهاد، ولكنه تخطيط أعطى أكله في فترات قد يلهم المجتهدين فيما يدخلونه من تخريجات واجتهادات. إنه تراث ملئ بتجارب عملية ولا يلزم بتقليص الجهود لإعداد الإنسان الجديد. وليس دعوة إلى الرجوع للوراء فكل تراث إنما هو نتائج اجتهادات ماضية. ارتجل الأجداد حلولاً لمواقف، وأبدعوا أخرى، حركة بعد حركة في صراعاتهم من أجل الخبز والعدل، وصيانة النفس والممتلكات، مثلما يصارع اليوم المعاصرون.

عن الأجداد ورثنا كذلك اللغة. انبهروا أمام الآفاق والحياة فسموا الأرض ثم المحراث، وتغنّوا بالقمح والشعير وجمال المرأة وطعم الفاكهة، فأبدعوا صوراً ورموزاً. الوطن في كياننا ومحبوب لأن

الأجداد صنعوه وأطلقوا عليه اسماً، وسقوه بدمائهم وعرقهم، فانتسابنا للمكان يمتد من ... إلى ... امتداداً مكانياً وزمانياً، وله بُعدٌ في وجداننا.. إن الخيوط التي تربطنا به هي التراث - والتاريخ، التاريخ التراث الذي يتأصل فينا، عاطفة وحنيناً، وتتأصل فيه مادة وعادة وأخلاقاً. إلى حدّ أننا «نموت ليحيا الوطن». إنه الواقع والمصير.

طبعاً المحافظة على الماضي ليس معناها الفرق في الماضي هروباً من مسؤوليات الحال والمستقبل. إن الالتزام بتطوير أحوال الحال وتشبيد المستقبل هما اللذان يفرضان علينا توظيف تجارب الماضي. فعلى الذى يريد أن يحتاط، عند تصميم المشاريع، النظر إلى / فى الأشياء قبل وقوعها ليتدبر العواقب. ولا يستطيع ذلك من يعجز عن أن يتأمل / أن يعيد النظر فيما سبق، فالتدبير رجوع بالدبر إلى ما كان لاستخلاص بعض معطيات التجارب التي مرّت بها أقوام مثلنا، صارعوا من أجل الحياة والنمو والتقدم، وكان من بينهم (حكماء) وعباقره وعلماء... فالقدرة على الحكم السليم، كما يقول (ديكارت) مشتركة بين جميع الناس بالتساوى.

الجنر: د.ب.ر. = دُبْر، خلاف قبل.

فى حديث نبوى: «لا تدبروا» = لا يترك كل واحد منكم الإقبال على صاحبه بوجهه. أما التدبير: من دبر الفرد أمره = إنه ينظر إلى ما تصير عاقبته وآخره وهو دبره (ابن فارس، مقاييس اللغة).

ومنه: «ليس لهذا الأمر قبْلُه ولا دُبْرُه» = ليس له ما يقبل به، فيعرف ولا يدبر به فيعرف. وقد وصل كثير من اللسنيين المحدثين إلى أن الدلالات اللغوية الأساسية تؤكد تأثير التنظيم الاقتصادى والمجتمعى والسياسى للثقافات القديمة فى الثقافات الغربية حتى اليوم^(١٢).



طبعاً، التأثير ليس النسخة طبق الأصل. يدرس (بنفنيست) القرابة بين التنظيمات الأيبسية القديمة (العصور الأولى للتاريخ الأوروبى) والأيبسية الغربية الحديثة، فى الزواج مثلاً حيث الزوج يمتلك المرأة، دون اعتبار لماهيتها وحريتها. دور المرأة أن تطيع الرجل وتنجب له أبناء. هكذا قد قطعت المرأة الغربية أشواطاً طويلة وكثيرة وصعبة، قبل أن تصل إلى الفترة الحالية التي تقاوم فيها ● بجرأة الأيبسية وتطالب بتحررها ومساواتها الكاملة بالرجل.

التاريخ لا يعرف السير على خط مستقيم، إيه يمر بقفزات ونزوات، كالناس الذين يصنعونه، أما النتائج فليست دائماً متوقعة بكيفية رياضية. فمعرفة تجارب الماضي (التراث المكتوب والمنقول شفويا والتراث الذى يتفشى فى العوائد والأعراف) يفيد أحياناً، بكيفية أنجح من النظريات العلمية والاستنتاجات المنطقية، إن أية جماعة لا تشعر أنها تكون عشيرة / قبيلة شعباً / أمة ولا تندفع بالحاح إلى العمل إلا إذا وعت ارتباطها عاطفياً بماض مشترك، ومادياً بأرض. فجماعة

من المغامرين لا تجمعها علاقات بوطن أرضى وآخر روحى وجدانى لن تفكر فى غد، ولن تهتم بثقافة، ولن تخوض معارك من أجل التقدم. فلا بد أن نكون من تراث أو أن نندمج فى تراث الغير، فالليبرالية التى يقدمها عبد الله العروى نموذجاً للعرب، إن أرادوا الخروج من التخلف، إنما هى تقدم إلى الانعدام بالاندماج فى «أنا» الآخرين.



بناءً على ما تقدم، إن الرجوع إلى الماضى (بتراته الحى والميت) ليس تولىً للأدبار فراراً ونكوصاً (بالمعنى السيكلوجى)^(١٣). إن التراث نظرة على الذات من خلال تجارب الآباء، وتطعم الطموح الذى يغذى الفعل. فمن يتبرأ من تراثه / ماضيه / ثقافته، يتبرأ من الوطن الحالى ومن الوطن، من الأرض والتاريخ.

فى عرف بعض المحللين النفسانيين أنه يجب أن يتعلم المريض كيف يتوجه لذاته ليتمرن على تناسى ماضيه الشخصى وعلى التحرر منه بتاتاً. فهل أصبح العرب جميعاً مرضى ومطالبين، هم أيضاً، بأن يتناسوا ماضيهم الشخصى والعام، فيغدو التراث العربى الإسلامى مرضاً عضالاً جماعياً؟ يظهر من الحوار السابق مع على أومليل، أننا متفقان على الأهم: ضرورة إيجاد طريق جديد للبحث فى التاريخ العربى - الإسلامى مع استقرائه وإن اختلفنا فى الجزئيات. الحوار ما زال فى حاجة إلى مزيد من التدقيق، لأن الأمر يتعلق بمنهج جديد.

٢ - قطيعة محمد عابد الجابرى:

إنها تستلزم فكراً نقدياً ومنهجياً دقيقاً، وإلا فقدت كل فائدة، واستحال التعامل مع التاريخ العربى الإسلامى، وانعدمت استثماريته لتدعيم الثقافة الحالية وبناء ثقافة الغد. فالتقدُّ أساسُ التفكير العلمى المنهجى، إنه يتجه إلى الفعل العقلى لا إلى الموضوع المتعقّل. وعندما يتمكن هذا النقد من تجاوز نفسه، يحقق طفرة ويدشن قطيعة.

«أى أنه يرى فى نفس الموضوع ما لم يكن يراه فيه من قبل، فيقدم عنه صورة جديدة كل الجدة تختلف جوهرياً عن الصورة السابقة، صورة جديدة يبنيناها منهج فى التفكير جديد، ومفاهيم جديدة، وتؤسسها أو تصدر عنها إشكالية جديدة»^(١٤).

مع الجابرى، تأخذ القطيعة معنى مخالفاً لما هى عليه عند على أومليل.

هدف الجابرى هو تحديث الفكر العربى، لكن هذه الدعوة ستظل، كما يؤكد الجابرى، مجرد كلام فارغ إذا لم تستهدف أولاً وقبل كل شيء:

«كسر بنية العقل العربى [...] وأول ما يجب تكسيه هو ثابته البنىوى «القياس» فى شكله

(١٣) régression سلوك ارتدادى/نكوص.

(١٤) انظر م.ع. الجابرى، أعمال ندوة ابن رشد. صدر عن كلية الآداب، جامعة محمد الخامس ١٩٧٩، ص ٨٥ - ١٣٩.

الدار البيضاء، دار النشر المغربية.

الميكانيكى. لابدّ إذن من إحداث قطيعة ابيستمولوجية تامة مع بنية الفكر العربى فى عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربى المعاصر»^(١٥).

إن القطيعة الابستمولوجية لا تتناول موضوع المعرفة، إنها:

«مفهوم أداتى وليست مفهوما مجردا، انطلاقا من شخص ما».

فلابدّ من أن نميز بين المفاهيم الأداة، وهى التى يتخذها العقل أداة له فى ممارسته النظرية، وبين المفاهيم المجردة التى يستخلصها العقل من الواقع المشخص بواسطة التعميم والتجريد، مستعملاً فى ذلك المفاهيم الأداة نفسها.

هذا التمييز ضرورى فى منهجية الجابرى، فى المرحلة الحالية من تطور وعينا، إنها قاعدة بناء فهم موضوعى للتراث العربى الإسلامى. فلا شىء يمنع التراث من أن يكون موضوعاً للمعرفة العلمية، على شرط أن يتوفر حد أدنى من الموضوعية، أى الحد الذى يمكن من فصل الموضوع عن الذات. يتساءل الجابرى، بهذا الصدد:

«كيف يمكن فصل التراث كموضوع عن الذات التى تنتمى إليها؟» (نفس المصدر).
يجيب بأن التراث إنتاج فكرى خلفه لنا الأجداد:

«وهو قبل كل شىء نصوص، أى معطى خام. وفصل الذات عن التراث معناه التعامل معه بوصفه فقط هذا المعطى الخام نفسه، أى مجرد نصوص لا أقل ولا أكثر» (نفس المصدر).
أن يكون التراث نصوصاً، لا أقل، مقولة لا نزاع فيها. لكن، أن يؤكد الجابرى أن التراث مجرد نصوص لا أكثر، ففى ذلك نظر. فمع اعتبار أن النص ليس مجرد نص وليس مجرد بنية لغوية، بل هو كذلك تشخيص لغوى لبنية الفكر، فكر صاحب النص وفكر مجتمعه وعصره، يبقى أن التراث إرث عام يشمل النصوص كما يشمل الثقافة الشفوية والممارسات اليومية (الأمثال والحكم، والأحاجى والأغاني والقيم والفلكلور والعادات والأعراف وفن الطبخ، والمهارات اليدوية لدى الصناع التقليديين...). إن التراث المكتوب تراث أقلية محظوظة فى مجتمع تسوده الأمية ويعيش أكثره على المسموع لا على المقروء. لذلك، إذا كان لابدّ لقراءة مضمون التراث من وضع النص فى إطاره التاريخى، فلابدّ أيضاً من وضع ذلك الإطار فى محيط أعم وأشمل، وإلا خرجنا بنتيجة لا تعطى إلاّ وجهاً واحداً من التراث. فمهما استقرأنا النص وتتبعناه إلى مستوى قراءة ما وراء - اللغة، كما يفعل المنظرون، لن نجد أكثر مما تطيقه الكتابة.

ويلج الجابرى على قراءة ما سكت عنه النص من خلال ما فيه من تلميحات وعلامات وإشارات وهفوات، أو من خلال ما يؤدى إليه سياق التفكير الظاهرى الذى نطق به النص، إنها دعوة إلى استعمال التحليل النفسى.

إن القراءة التحليلية تكتشف الأفكار «الحقيقية» التي وجهت النص بكيفية لا شعورية نحو هذه الوجهة أو تلك:

«هنا نكون أمام قراءة ذاتٍ لذات. الذات القارئة والذات المقروءة. وبما أن الذات القارئة لها أيضاً، لا شعورها الخاص، فهي تتدخل إذن كشعور وكلا شعور، وبالتالي تكشف نفسها - أي الذات القارئة - في الذات المقروءة فتتحقق عملية التذات لا بطريقة صوفية أو شخصية، بل بطريقة أيديولوجية لا تخلو من الموضوعية» (نفس المصدر).

تستلزم هذه الفقرة وقفة قصيرة.

أولاً: أن النصوص التراثية وصلتنا بحواشٍ وتعليقٍ، وحواشٍ على الحواشٍ، فالذات القارئة للنص لا تقرأ لمؤلف واحد بل لمؤلفين بالنسبة لأي نص، أو بأصح عبارة: إنها تقرأ الذات الكاتبة من خلال ذوات، من خلال حوار متعدد الأصوات. فعندما تفتح القاموس المحيط يواجهك محمد بن يعقوب الفيروز بادي (صاحب المتن) وهو في رفقة أبي الوهاء نصر الهوريني (صاحب الحواش). وما إن تضع بصرك على هوامش الشروح حتى تجد من بين الحاضرين، كذلك محمد مرتضى الزبيدي صاحب تاج العروس وتجد غيره ممن اعتمدتهم الشارح، كالقرافي والمناوي. وعندما يتناول فقيه مختصر خليل يشرد في المتن وشروحه وفي الحواش على الشروح... وهذا يعقد القراءة التحليلية.

إن مهمة القراءة التحليلية هي قراءة ما سكت عنه النص. لكن العلامات، والسياق العام، والمفوات تكون قد أولت وفسرت قبل أن تصلنا. فالشارح أو المحشي أو المعلق أو صاحب الذيل والتكملة ليسوا محايدين، وتأثيرهم على الذات القارئة لا يقل عن تأثير النص نفسه. هذا لا يعني إلغاء القراءة التحليلية، وإنما يلفت النظر إلى صعوبات تناول النص التراثي العربي، من تلك الوجهة. لا شك أن تذاوتنا سيحصل بعد القراءة، إلا أنه تذاوت غير ثنائي بل جمعي. أما دعوى الجابري بأن «الطريقة الأيديولوجية لا تخلو من موضوعية» فهذه قولة في حاجة إلى حجة. فليس هناك فكرولوجيا وحيدة، وليست كل الفكرولوجيات تقوم على نفس المبادئ والفرضيات...



لم يقف الجابري بالقطيعة عند التنظير، بل عمل على تطبيقها في ميدان تاريخ الفلسفة الإسلامية. فالأطروحة التي يدافع عنها هي أنه توجد:

«قطيعة تامة بين المدرسة الفلسفية في المشرق التي بلغت قممتها مع ابن سينا، والمدرسة الفلسفية في المغرب التي عربت عنها فلسفة ابن رشد أقوى تعبير»^(١٦).

(١٦) انظر: أعمال ندوة ابن رشد (كلية الآداب، الرباط) دار النشر المغربية، الدار البيضاء ١٩٧٨ (العرض والمناقشة من

ف «القراءة الجديدة» الواعية للتراث التي يدعو إليها (وطبقها، فعلاً في دراسات حول الفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون) تقوم أساساً على افتراض القطيعة^(١٧). حقاً، نشاهد معاملات مع الماضي ومنهجية في استثماره، عند الأندلسيين والمغاربة، مخالفة لما هي عليه بالشرق. رغم ذلك يظهر أن النظرية الجابرية لا تخلو من مبالغة.

فعندما يتجاوز النقد العلمي نفسه يحقق قطيعة، إذ يقدم صورة جديدة عن الموضوع. لكن: هل الاختلاف بين الصورة الجديدة والصورة السابقة اختلاف «تام»؟

هل تحدث القطيعة اختلافاً «جوهرياً» حقاً، بين القراءة القديمة والقراءة الجديدة؟ فلكي يكون أى اختلاف «جوهرياً» عليه أن يقضى على المعالم، وألا يترك نقط اتصال بين السابق واللاحق. فكيف يتم إذن التعرف على الموضوع وتحديد هويته؟

إن القطيعة «الجوهرية» قطيعة مطلقة، اندثار للشئ، وقيام شئ آخر مكانه، ليس هو التراث العربي الإسلامي، بل هو كما كان مع إضافات شئ من تفكير من يقوم بالقراءة الجديدة (التذات).



هذا يقودنا إلى ملاحظة ثانية.

رغم اقتناعنا بقيمة النظرية الجابرية في عمومها، نريد أن نتساءل: عندما يتمكن النقد من تجاوز نفسه، وتنتج عن ذلك قطيعة، يجوز أن نقول مع الجابري بأن إشكالية جديدة تصدر عن الصورة الجديدة. لكن، يظهر أن الإشكالية السابقة (ما قبل الجديدة)، الأصيلة، تبقى، وما يحصل هو التجديد في صياغتها وفي تأويلها ومجابتها. فالإشكالية الجديدة شئ آخر دعت إليه ظروف أخرى. مثلاً: نشوء الحركة الشعوبية مظهر من إشكالية العجم في دار الإسلام. أما الإشكالية المعادية فتكونت كرد فعل، بعد اليقظة المباغثة على هدير التمرد وتعدد المؤامرات، فأخذ العرب يتساءلون كيف يمكن توحيد الصف العربي لقمع المناوئين وللمحافظة على الامتيازات. فلما انتهت الشعوبية، كمظاهرة مجتمعية وكصراع، ذهبت إشكالياتها كنظرية وكحركة منظمة، وبقيت كأحداث مؤرخة كموضوع مكتوب يحكى ولا يتحرك. فكيف ستقدم القطيعة صورة جديدة عن هذه الشعوبية؟ وكيف تصدر عنها إشكالية جديدة؟

هذا لا ينفي وجود إشكاليات تحدثها الظروف، إذ لكل جيل إشكالية ومن هنا إن كل قراءة جديدة تتأثر بإشكالية جيلها، وتصبح في علاقاتها بالماضى تجديداً. إنها «تجديد» لأنها إعادة بمنهج آخر أكثر قدرة على الفهم والتأويل. وكل إعادة تستلزم وجود «طبيعة» واحدة، وجوداً هو قوام

(١٧) انظر: بالنسبة للفارابي، «دراسات فلسفية وأدبية» (عدد ١ سنة ١٩٧٧). بالنسبة لابن رشد أعمال ندوة ابن رشد. أما عن ابن خلدون وابن سينا فتصدر دراستا الجابري في أعمال الندوتين اللتين نظمتها كلية الآداب جامعة محمد الخامس. في سنة ١٩٨٠، صدر للجابري كتاب مهم في هذا الموضوع: «نحن والتراث» (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، دار الطليعة، بيروت.

الموضوع في وضعه الأول^(١٨). وعند القراءة الثانية، تكون «طبيعة» واحدة للإشكالية القديمة والجديدة.

إن القطيعة ليست «جوهرية»، إنها مجرد حدث ابيستمولوجي، كما يريد الجابري نفسه. بالقطيعة بين ابن رشد وابن سينا، مثلاً قطيعة معرفية - نظرية، بمعنى أن فيلسوف قرطبة: «أعاد بناء نفس الموضوع (أي الفلسفة اليونانية كبنية نظرية) بناءً جديدًا يختلف جذريًا عن البناء الذي قدمه عنها كل من الفارابي وابن سينا، وأن هنا البناء الذي قدمه ابن رشد قد استعمل فيه منهجا جديداً ومفاهيم جديدة، وصدر فيه عن إشكالية مغايرة تماماً عن إشكالية الفارابي وابن سينا»^(١٩).

نعم، حصلت قطيعة وجاء البناء الرشدي مخالفاً لبناء سابقه، إلا أن المخالفة غير «جذرية»، وإنما هي جديدة. فالظواهر الموضوعات قديمة ومشتركة، والجديد في المواقف (وهذا مضمون نظرية الجابري نفسه).

الاختلاف الجذري قطيعة بلا رجوع، لا تترك مرجعاً. لهذا، إن القطيعة بالمفهوم الجابري السابق، لا يمكن أن تحدث إلا بالنسبة للجانب الأسطوري من التراث الثقافي، لا بالنسبة للثقافة ككل، بما فيها آثار الفلاسفة. نحن مع الجابري أن ابن رشد أعاد بناء الفلسفة اليونانية بناءً جديداً من حيث المنهج والمفاهيم. لكننا نضيف أن أعمال ابن رشد الفلسفية احتفظت بجذور مشتركة مع أعمال من خطوا الطريق قبله في المشرق. ويظهر أن الجابري يؤيد هذا عندما يصرح: «سجلنا عند ابن رشد منهجا جديداً ومضامين جديدة للمفاهيم التي استعملها المتكلمون والفلاسفة في المشرق (والجدة هذه تعني: القطيعة)»^(٢٠).

حسب ذلك إن ما ندعوه «الفلسفة الإسلامية» ليست كما يقول الجابري:

«قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص، بل هي قراءة متواصلة ومتجددة لتاريخ فلسفة أخرى، هي الفلسفة اليونانية بالذات (وهنا يكمن الفرق بين من يقرأ تاريخه ومن يقرأ تاريخ غيره)»^(٢١).

نظن أن الفلسفة الإسلامية لم تبقى كلها يونانية. فحتى لو قلنا بأن الفلاسفة المسلمين لم يكونوا إلا نقلة وكتاب حواش على نصوص أرسطو، فإن المحشى يذوّت ما يتناوله «عرب» المسلمون إشكالية الفلسفة اليونانية وذوّتوها فأصبحت إشكالياتهم إشكالية تأقلمت إسلامياً، إلى حدّ ما. ألحّت حاجات ثقافية وحضارية على المسلمين أن يدخلوا في صلب ثقافتهم الفلسفة اليونانية وأن يتفلسفوا فيها وبواسطتها (ومن هنا الفرق بين الاتجاهات).

(١٨) نستعمل «طبيعة» تجنباً لـ «جوهر»، وإن اعتقدنا أنه مفهوم لا يفى هو كذلك بالحاجة.

(١٩) الجابري، أعمال ندوة ابن رشد.

(٢٠) المصدر السابق.

(٢١) المحرر الثقافي، (١٩٧٨/٥/٧).

فلو كانت الفلسفة الإسلامية مجرد قراءة متواصلة ومتجددة لتاريخ فلسفة اليونان، قراءة لتاريخ الغير، لتعادت واختلطت نصوص الكندي بنصوص الفارابي، ونصوص الفارابي بنصوص ابن سينا و... لأنها مجرد نسخ طبق الأصل. بيد أن الواقع غير ذلك. فالغزالي ليس هو ابن رشد، والفارابي ليس هو ابن سينا... وهذا ما يثبت الجابري نفسه عندما يتساءل عن شغل الفكر الأوربي في القرون الوسطى:

«هل هو ابن سينا أم ابن رشد؟ من يلتقي معه سبينوزا، هل ابن سينا أم ابن رشد؟...» (٢٢).
الجواب طبعا هو: ابن رشد.

ونضيف أن سبينوزا لم يلتق مع ابن رشد بواسطة الفلسفة اليونانية مباشرة، بل عن طريق موسى بن ميمون، الفيلسوف العرب، الإسلامي الذي كان له تأثير عظيم في كل من جاء بعده من فلاسفة اليهودية فعند كل واحد من هؤلاء شيء من الرشدية، غير واع...
ويسترسل تساؤل الجابري:

«ومن نحن في حاجة إلى الرجوع إليه لتأصيل فكرنا وثقافتنا، هل نظرية الفيض السنيوية التي قال عنها ابن رشد. «إنها كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين»... أم النزعة العقلية الواقعية الرشدية، النزعة الرياضية المنطقية؟ ابن سينا يرى المعرفة تنزل من السماء إلى الأرض، وابن رشد يراها تصعد من الأرض إلى السماء. فأيهما أقرب إلينا؟»
لا نتردد في الجواب: ابن رشد.

ونستنتج من المقارنات التي قام بها الجابري أن الفلاسفة المسلمين (الاتجاه السنيوي الذي يمثل المدارس الشرقية، والاتجاه الرشدي الذي يمثل المدارس المغاربية) تركوا فلسفة إسلامية حقا، انطلقت الفلسفة الإسلامية من الفلسفة اليونانية ولكنها مزجتها بخصائص عربية إسلامية فباتت قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار في تاريخها الخاص (من الكندي والفارابي إلى ابن طفيل وابن خلدون...).

يجوز تأويل آخر لفكرة الجابري من أن «الفلسفة الإسلامية قراءة متجددة للفلسفة اليونانية». فقد يكون الجابري عن أن الفلسفة الإسلامية قد جذورها دوما نحو الفلسفة اليونانية لكن بكيفية متجددة. وهذا التأويل لا يتناقض مع الأول.



اكتسبت الفلسفة مقاما مرموقا في التراث العربي الإسلامي (ما بين مؤيد ومعارض) لأنها تمازجت معه حتى عادت من الأصالة العربية الإسلامية. فليس من خلق عفوي في عالم نتاج الفكر، لقد أخذ العرب المسلمون فلسفة عن اليونان وصيروها الفلسفة الإسلامية بيد أنهم لم يقتبسوا شيئا من المسرح اليوناني ومن الشعر ومن الفنون التشكيلية لأنه لم تدع لذلك حاجة، ولأن الفكر

الإسلامى لا يسمح بتمثيل الآلهة، ولا بتصويرها أو بمشاركتها في الحياة العامة. نعم، القطيعة لا تكون في مستوى الموضوع، بل في مستوى الفعل المعرفى، إلا أن المعرفة عند المسلمين الأولين، وهم يترجمون ويقتبسون، اتصفت بالنفعية، تلبية لضرورة مواجهة الخصوم في الجدل القائم لدى الأوساط الكلامية والفقهية...

يؤكد الجابرى أن القطيعة الأبيستمولوجية «مفهوم أداتى» يستعمل للتحرر من الفهم التراثى للتراث أى:

«التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث».

فمشروع الجابرى هو أن تنتقل من أناس يشكلون جزءاً من التراث إلى أناس يشكل التراث جزءاً منهم. فالفعل العقلى يواكب الوعى بالذات كفاعل تاريخى.

خطة أو مليل والجابرى محكمة وتحمل توقعات منهجية خصبة، رغم أنها تتجاوز، إلى حد ما، المعطيات. إنها لم تصقل بعد الصقلة النهائية. فاستئصال الجذور لا يترك رابطة بين ما فى التراث من خرافى/ عابر/ ظرفى ينتهى مع ظروفه، وبين ما يستحق إلّا ينفلت منها لأنه وحده ينتقل من جيل لآخر، مهما تجدد المنهج وتجددت مضامين المفاهيم. ذلك الجانب من الثقافة المستحق للدرس والغربلة، هو ما يعبر عنه محمد مفتاح بـ:

«ثوابت ذات، ومتغيرات ناتجة عن ظروف موضوعية وذاتية نشأت عنها منظومة ثقافية خاصة جعلتنا ننظر إلى ابن رشد على أنه ليس ظاهرة منعزلة، وإنما له أشباه قبله، وأمثال بعده»^(٢٣).

نعم، وجد ابن رشد مناخاً من التأمل الفلسفى فى الوسط الذى عاش فيه، (آثار أرسطو كانت معروفة، وقد مرت بالفارابى وابن سينا وبالتكلمين، وراجت فى الحلقات الدراسية ومناقشات المهتمين بالجدل والكلام والفقه والأصول...) ولم يكن ابن رشد منعزلاً (أسرته أسرة علم، وبلدته قرطبة عاصمة صاخبة بالتيارات والملل والنحل)، فاندمج فى بيئة عصره. إن بواعث التفلسف لديه كثيرة وتشبه، من جانبها المجتمعى، بواعث الفارابى وابن سينا وغيرهما: مجتمع إسلامى بمشاكل وطموحات وبنيات سياسية واقتصادية لا تختلف فى عمقها. من هنا كان «الأسلوب» فى التزام ابن رشد كفقيه وطبيب وفيلسوف، هو الذى يميزه عن الآخرين، وهو مرتبط بهم معنويًا وتاريخيًا. ودّ أبو حامد الغزالى أن «يصلح» و «يحصى» علوم الدين، فارتأى أن محاربة الفلسفة والكلام تدخل فى مشروعه الإصلاحى. فلما ردّ عليه ابن رشد، جاء تهافت تهافت الفلاسفة نقدًا للنقد ونوعًا، هو كذلك، من الإصلاح، التزاماً نحو الحقيقة ومشاركة فى «الإصلاح» كإشكالية. إن غرض ابن رشد فى «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال»، تجسيد لنفس المقصد الذى دفع بالغزالى

(٢٣) أعمال ندوة ابن رشد.

والتكلمين للدفاع عن العقيدة، على اختلاف وجهات النظر.

ونضيف، أخيراً: أن لكل بيئة أكثر من إشكالية، إذ تتحدّد الإشكاليات حسب الطبقات والمستويات... وتتولد عن تواجد وتفاعل الإشكاليات إشكالية أخرى. إنه جدل متحرك. يحدد الجابري نفسه المعنى الخاص الذى يطلقه على القطيعة الإبيستمولوجية. فهو لا يدعو إلى قطيعة مع التراث، بل يريد لها قطيعة بمعنى التخلي عن الفهم المغلوط للتراث، أى أنه يدعو إلى: «التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، هذا ما يجب أن نفهمه من هذه العبارة التى نرددها اليوم بكثرة، عبارة: يجب أن نحتوى التراث لا أن يحتوينا التراث. [...] ولكن أن يكون التراث جزءاً منا شيئاً، وأن نكون نحن جزءاً من التراث شيئاً آخر».

إذن، إن القطيعة الجابرية قطيعة معرفية محض، إنها: «تحويلنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث»^(٢٤).



تلك باختصار هي «القطيعة» الإبيستمولوجية، عند على أومليل وعند محمد عابد الجابري، تنشط الفكر وتجدد المنهج والنظرة إلى التاريخ العربى، الإسلامى، خصوصاً الجانب الثقافى منه. تريد القطيعة تحقيقاً علمياً منهجياً للانتقال من الفكر الخرافية إلى العقلانية.

وددنا لو أن المفكرين المغربيين تعرّضوا إلى اتجاه (جان بياجى) فى الإبيستمولوجيا النشئية وإلى الطريقة اللسانية التوليدية عند «نوام شومسكى» لما لهما من تأثير كبير على الفكر المعاصر، خصوصاً فى ميادين العلوم الإنسانية. لو أن أومليل والجابري فعلاً ذلك لأخصبا منهجية البحث أكثر.

٣ - جداول:

(أ) القطيعة عند على أومليل:

قطيعة فكرية تاريخية (عمودية).

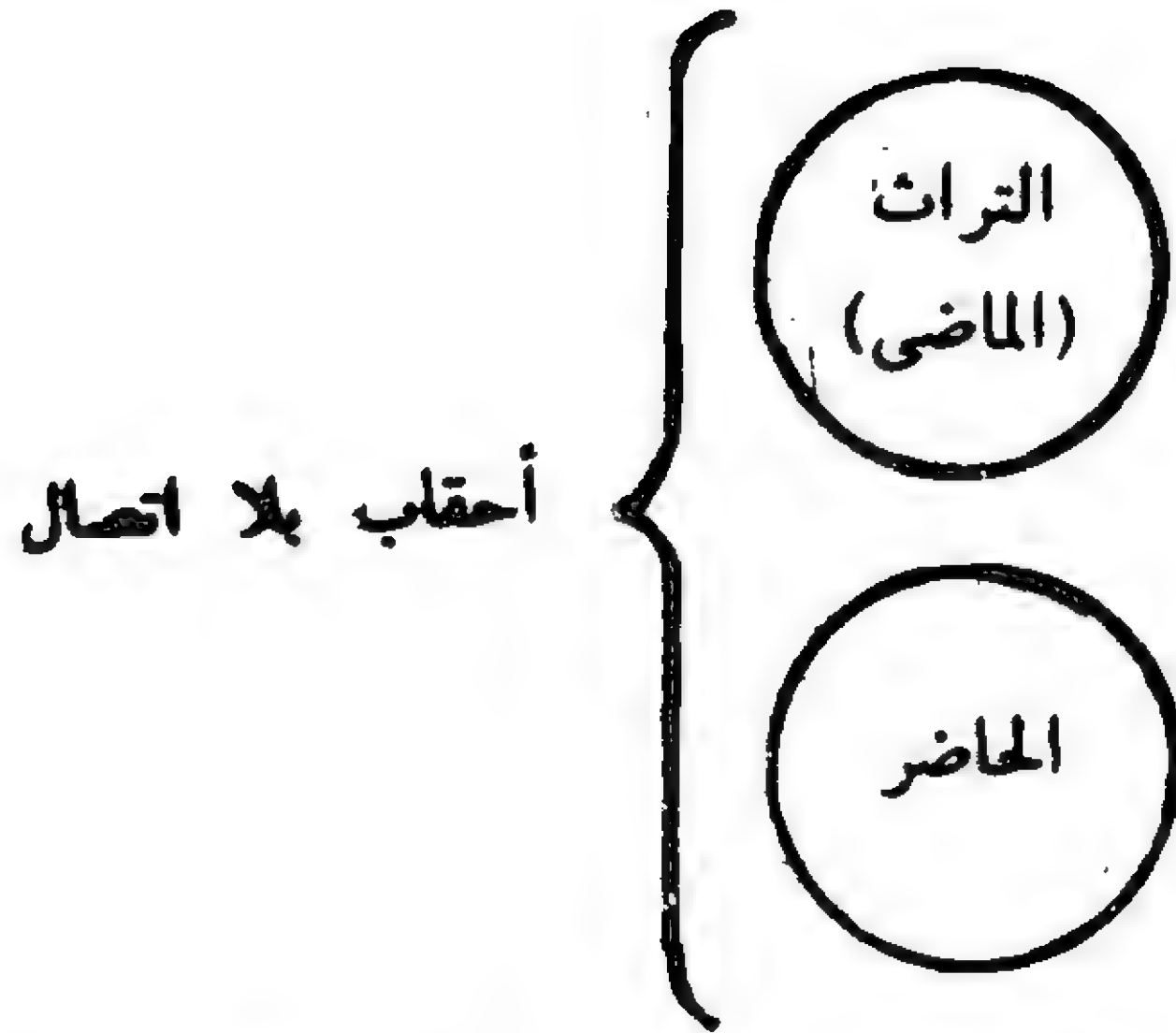
(ب) القطيعة عند م.ع. الجابري:

قطيعة فكرية جغرافية (أفقية).

(ج) بتواز مع هاتين القطيعتين نثبت جدولاً ثالثاً يقترحه أحمد السباعى، ويمكن تسميته بـ «قطيعة الموقف العقلى ذاته»، على اعتبار أن هذا الموقف هو أساس القطيعتين الأخريين، إنه مجرد جدول توضيحى لهما.

(٢٤) يتناول م.ع. الجابري جُلّ هذه الأفكار. وبتفصيل، فى كتابه «نحن والتراث»، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٠.

(أ) القطيعة الأوميلية:



تساؤل حول صحة ما يُروى عن/من الفترة التي تُكوّن التراث العربي الإسلامي.
بما أن:

- الوثائق التراثية لا تحمل حقيقة الماضي،
- والماضي مجهول،

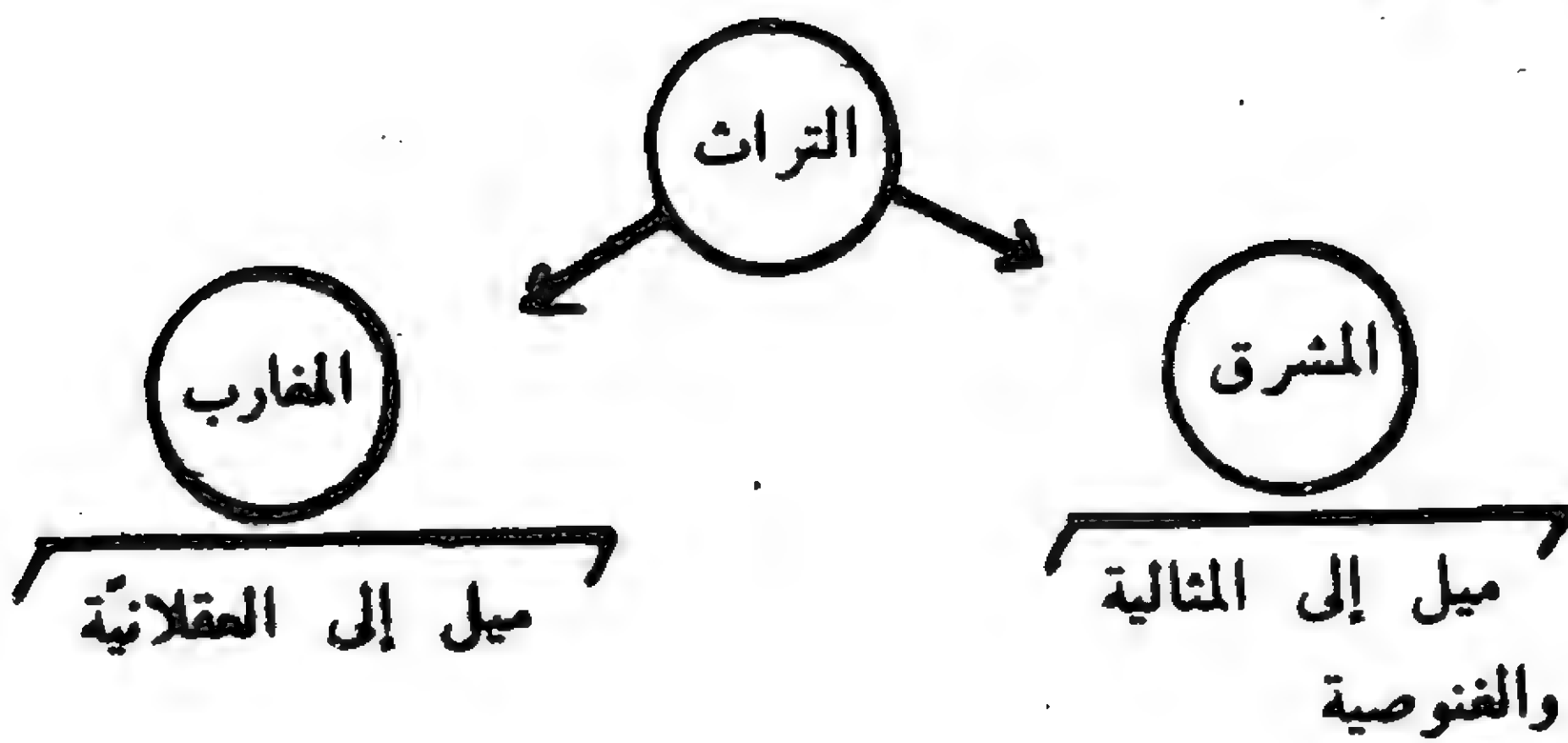
حتما:

- إن الحاضر لا يرتبط بالتراث.
- يجب أن ينفصل الحاضر عن التراث.

إذن:

- وجود قطيعة.

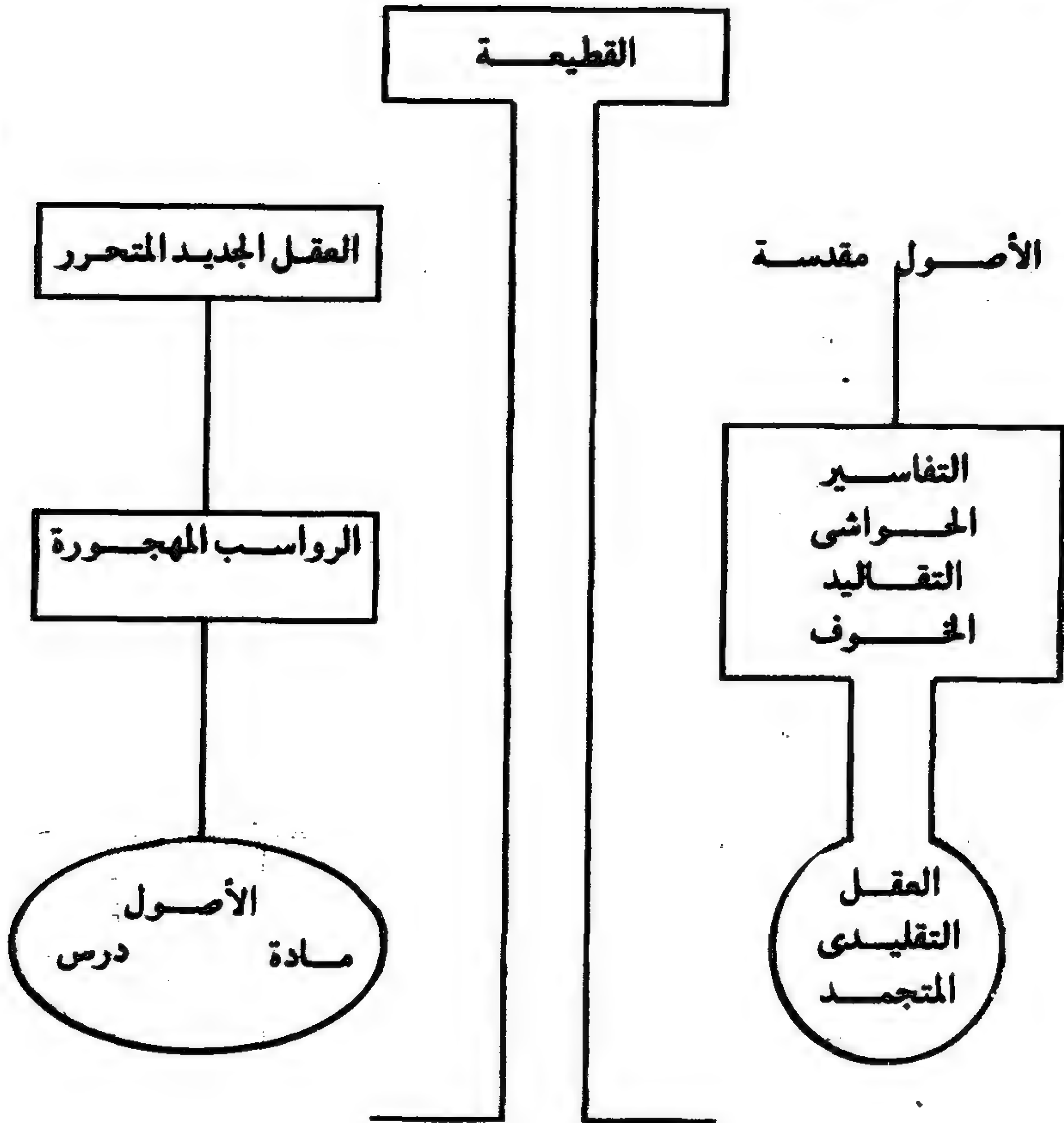
(ب) القطيعة الجابرية:



نتيجة لذلك:

- توازٍ بين اتجاهين.
- = ابن سينا ≠ ابن رشد، رغم نفس المنطلق (= الفكر اليوناني).
- تواجد/تماس زمني
- ومع ذلك انفصال.

(ج) جدول أحمد السباعي:



يجوز أن نوجه لأحمد السباعي ملاحظتين:

- «قدسية» الأصول لا تعارض إسهامها الفعلي في سير التاريخ وفي السلوك الشخصي ألا تتمتع كل قيمة من قيم الأخلاقيات بحرمة و«قدسية»؟ ورغم القدسية، قلما نعتز على قيمة لا تدعو إلى الأفعال ولا تحارب الجمود سوى عند بعض المتصوفة الداعين إلى وحدة الوجود، وعند من يعتقدون أن أفعال البشر معطلة أو عبثية.

- ليس ضرورياً أن يكون «العقل التقليدي» جامداً. فهناك تقليد كبشى بلا قدرة على المبادرات ولا «يجتهد»، وهناك احترام لأصول تعتبر معايير وتؤطر الممارسات المختلفة بمقتضاها تتحدد المسؤوليات وبالطبع الحريات والسلوك المسموح به والممنوع، الحلال والحرام...

٤ - القطيعة بالتجاهل:

نتقل الآن إلى أستاذ جامعي آخر يريد أن يسهم في تخطيط منهجى لدراسات التراث العربى الإسلامى.

قد قسم كتابه إلى قسمين، الأول عن المراجع، والثانى عن المنهج. وبما أن قضية المنهج أساسية، بالنسبة للتفكير المعاصر، كان لزاماً أن تكون لنا وقفة مع هذا الكتاب. فمن المهم جداً أن يعرف القارئ العربى بإتقان الإشارات التنقيطية (النقطة، والفاصلة، ونقط التعجب، والمزدوجتان،...) (١). و (،) و « » وغير ذلك من الإشارات الضرورية للدلالة على الوقف والفصل... لأن الكتابة العربية فى أشد الحاجة إليها.



(أ) خريطة مبتورة:

أهدانا الزميل عبد المنعم ماجد، من جامعة عين شمس كتابه «مقدمة لدراسة التاريخ الإسلامى»^(٢٥) فشكرنا الإكرام وتفاءلنا بالعنوان. لكن ما تصفحنا الكتاب حتى بدأت الحيرة. فـ «التاريخ الإسلامى» لا يشمل المغرب ويكتفى بالشرق. إنه تقليص لمعنى عبارة «تاريخ إسلامى». فلم يذكر المؤلف المغرب إلا مرتين، وجاء ذكره عرضاً، بالتبعية (ص ٢٤ و ٤٣). إنه تميش لقطاع هام فى التاريخ الإسلامى بكيفية محيرة. وهنا أمثلة على ذلك:

«الاهتمام بتاريخ المسلمين، يرجع إلى نشاط الاستعمار الأوروبى وطمع دوله فى المشرق»^(٢٦). فمن يجهل نشاط الاستعمار الأوروبى وأطماعه فى المغرب؟ ويضيف المؤلف أن المستشرقين قد عالجوا:

«تاريخ الشرق الإسلامى بطريقة منطقية، فقد قاموا بتحقيق الكتب القديمة الهامة وترجمتها، ووضع المؤلفات عنها، بحيث لم ينقض القرن التاسع عشر حتى كانت أهم نصوص التاريخ الإسلامى محققة ومترجمة بلغات أوربا»^(٢٧).

نعم، المستشرقون عالجوا «تاريخ الشرق الإسلامى» ولكن ضمن تاريخ الثقافة/الحضارة الإسلامية، شرقاً وغرباً، أى التاريخ/التراث الإسلامى المشترك. فكما ترجمت مروج الذهب، وصبح الأعشى، وكتب لابن سينا، وكذلك ترجمت تآليف مغربية، مثل كتب ابن رشد، والإدريسى، وابن بطوطة... على أننا نعتقد أن ما حققه المستشرقون أو ترجموه هو تراث عربى إسلامى مشترك ﴿ولله المشرق والمغرب﴾.



(٢٥) مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، ١٩٧١.

(٢٦) ص ٤٣.

(٢٧) نفس الصفحة.

ومحدثنا المؤلف عن المراجع التي ينصح بالاستعانة بها للبحث عن النصوص القديمة، فيذكر: «فهارس المكتبات، مثل دار الكتب بالقاهرة، ودار الكتب بدمشق، والمكتبة الأهلية بباريس، والمتحف البريطاني بلندن، ومكتبة الفاتيكان بروما، ومكتبتى الإيسكوريال ومدريد بإسبانيا»^(٢٨).

لا يخفى على الباحثين أن ما تحتوى عليه خزائن المغارب من مخطوطات، (خصوصاً الخزانة العامة والخزانة الملكية بالرباط، وخزانة القرويين بفاس، وخزانة جامعة الزيتونة، وخزانة آل عاشور بتونس، وما تملكه الأباضية في المزاب بالجزائر...) كل ذلك معروف في لوائح الجامعة العربية والمراكز الموازية لها، كمعهد المخطوطات.

هذا ما يتعلق بمفهومي «تاريخ» و«إسلام» وهما يعومان في الإبهام. لقد تناسى المؤلف ما لا يمكن أن ينسى إلا بفطية التجاهل.

ألف عبد المنعم ماجد الكتاب ليعطى معلومات عن منهجية التحقيق في التاريخ الإسلامى؛ غير أن حساسية شوفينية أرغمته على أن يحتكر التاريخ والإسلام لفائدة المشرق، دون المغارب. فمقصود الكتاب هو تحديد عمليات التاريخ:

«لتتفق مع التطور في علم التاريخ الإسلامى والتجربة المكتسبة»^(٢٩).

خصوصاً وأن التاريخ الإسلامى لم يُّبحث بحثاً علمياً صحيحاً في:

«الشرق الإسلامى، لأن اتجاه معظم المؤرخين فيه [الشرقيين طبعاً] كان جمع شتات المعلومات [...] دون اعتماد على طرق البحث الحديثة في الغرب [...]». وعندى أنه مازال أمام الشرق مجال واسع لكتابة تاريخه الإسلامى من جديد [...] ولا سيما أن الشرق قد بدأ يستيقظ بعد سبات»^(٣٠).

(ب) يقولون ما لا يفعلون:

يصاب القارئ بخيبة أخرى لأن المعلومات عن «الفاصلة»، و«النقطة»، و«نقط التعجب»، و«الأقواس»، وغير ذلك من العلامات التي يستعان بها ضد الإبهام لم يطبقها المؤلف فيما حرره. فقلما تجد في كتاب د. ماجد صفحة احترمت الدروس والتعليمات التي أوردتها كاتبها. فمثلاً، في ص ٧٦ استدل المؤلف بآية قرآنية فحشر، في صلبها المرجع إليها أى أنه أغلق المزدوجتين حيث يمنع وجودها:

﴿هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب﴾
«سورة ١٠ آية ٥».

أولاً: استعمال «(المزدوجتين) في غير مكانها (أى في آخر الآية بعد لفظ الحساب)، وقد وضعها بعد ألفاظ وأرقام ليست من الآية القرآنية.

(٢٨) ص ٥٤.

(٢٩) تصدير الطبعة ٣.

(٣٠) تمهيد، ص ٩.

ثانيًا: لا نعرف أين تنتهي الآية لوجود [؛] ولوجود مزدوجتين بعد (٥)، بلا موجب.

ثالثًا: لا يعثر على الفواصل في الأمكنة التي يستوجب المعنى وجودها.

رابعًا: بعد ربيع الأول نعر على [؛] يشوش على القارئ، إذ يقطع الجملة في حين أن المعنى يستوجب الاسترسال.

خامسًا: نجد نفس التشويش في الجملة الآتية:

«إن المستشرقين اهتموا بهوامشهم اهتمامهم بالبحوث نفسها [؛] لأهميتها في تأييد قضاياهم التاريخية»^(٣١).

استشهد المؤلف بالآية السابقة، في حديثه عن السنة القمرية: «لكن، على الرغم من أن الهجرة نفسها كانت في ربيع الأول؛ فإن المسلمين اختاروا شهر المحرم بداية لها لأن شهر المحرم شهر حرام، ولأنه أول الشهور في العدة، ومنصرف الناس في الحج».



لا نتوقف عند الأغلاط المطبعية لأننا تعودنا عليها في جل ما ينشر بالعربية، ويا للأسف! والكتاب الذي نحن بصدد التعليق عليه لا يشذ عن العادة. لكن بعض تلك الأغلاط يصب التسامح في شأنها لأن الكتاب «كتاب منهج ونماذج للبحث في التاريخ الإسلامي» كما يؤكد صاحبه. يرد، مثلاً اسم «المارودي» (كذا) ثلاث مرات في نفس الفصل مما يدخل الشك عند القارئ ويعطي اليقين للمبتدئين بأن الخطأ هو الصواب لأن «المارودي» تكرر في كتاب يعده صاحبه مرجعاً^(٣٢). وكذلك حين يرى القارئ (C.F) عوضاً عن (cf) المعهودة (= راجع / انظر) يختلط عليه الأمر لأنها جاءت في جدول تلقيني لا في هامش أو كلام عابر^(٣٣).



أردنا أن نضرب مثلاً على قطيعة إبيستمولوجية معكوسة تنمى الإبهام عوضاً عن أن تعين على توضيح مناهج البحث والقول والتفاهم. فمنهجية المؤرخ، عبد المنعم ماجد، بعقمتها وضبايتها، على طر في نقیض مع منهجية الفيلسوفين على أواميل ومحمد عابد الجابري وهما يفتحان آفاقاً جديدة على تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية والتراث. هذا من حيث المنهجية، أما من حيث محتوى الكتاب، فإنه يدعو القارئ إلى تساؤل: أيعتقد المؤلف أن الشرق شرق والمغرب مغارب ولن يلتقيا؟



تلك هي الفكرة التي نخرج بها من قراءة كتاب الزميل عبد المنعم ماجد. إنها نظرة تتأني من التوجيه الناقص التعليم الذي يستعيز عن الرؤيا الشمولية حول العالم العربي الإسلامي برؤيا إقليمية ضيقة، ويقنع بمفاهيم تقريبية.

(٣١) نحن الذين نضع الخط لإبراز الالتباس أو الخلط.

(٣٢) انظر ص ٨٠.

(٣٣) انظر ص ٨١.

هذه الملاحظات لا تنطبق على زميلنا د. المؤرخ ماجد وحده بل على أكثریتنا، ويا للأسف. بيد أنه، بفضل المناقشات الجادة سنصل لا محالة إلى الكتابة المستقيمة. وأخيراً:

لو أصبحنا هذا العرض عن «القطيعة بالتجاهل» برسم توضيحي لكان على خريطة العالم الإسلامي وهي تبرز جيداً القاهرة، ودمشق وبغداد، وبيرود، المغاربية فعليها صليب أسود. ويأتي تحت الخريطة هذا التعليق: «تلك هي خريطة العالم الإسلامي كما تبرز في ذهنية مثقفى العالم العربى الإسلامى (إلا حد فلة القلة، ومنذ زمن قريب). ويلاحظ القارئ أن:

- تلك الخريطة مبتورة.

- ملونة بأنانة جماعية وأنانية وشوفينية.

- موجهة طبقاً لمركب الكمال (الريادة/الزعامة/...)، رغم مركب النقضان بالنسبة للغرب والغربيين.

ذلك كل ما يمكن أن يكتب تحت الخريطة.

بالمناسبة، نقدم للتأمل فقرات من افتتاحية صدرت بمجلة الفكر التونسية حررها محمد مزالى، من إخواننا عرب المشرق أن يقرءوا مجموع المقال ليتعرفوا على انفعال المغاربة أمام «ظلم ذوى القربى» وعلى مقدار عمق «القطيعة بالتجاهل». يقول محمد مزالى:

«لطالما عبرنا عن أسفنا من ظاهرة العزلة الفكرية بين الشرق والغرب العربيين^(٣٤)، ودعونا إلى مزيد التعارف والاتصال للتمهيد إلى التعاون الحق والعمل على تحقيق الوحدة العربية السليمة التى لن تكون ثابتة باقية إلا إذا رسخت فى القلوب وتجلت فى السلوك قبل أن تقرر فى الدساتير. فنحن نتألم ونبتسم، فى آن معاً، منذ مطالعة كتابات بعض المثقفين المشرق، فإذا كل واحد منهم ينسب إلى قطره رسالة تاريخية ويعتبره مؤهلاً، دون سواء، فكرياً وحضارياً لحل أزمة الفكر القومى وإنارة سبيل البلدان العربية الأخرى^(٣٥)، من دون أن يكلف نفسه مشقة التعرف على الأقطار

(٣٤) راجع خاصة المقال الافتتاحى الصادر بمجلة الفكر، فى غرة أبريل ١٩٧١.

(٣٥) طالمت أخيراً فى هذا الصدد مقالا افتتاحيا لمجلة الثقافة المصرية (السنة ٥، العدد ٥٣ فبراير ١٩٧٧) يقول صاحبه الدكتور عبد العزيز الدسوقي، رئيس تحرير المجلة المذكورة: «لا شك فى هذه المسئولية - أى مسئولية حل أزمة الفكر القومى - تقع فى الدرجة الأولى على مصر... فهى مؤهلة بفكرها وأعلامها ومؤسساتها العلمية والثقافية العريقة، ومؤهلة بمنآخها الدايمقرطى الذى ينمو الآن باطراد وأرجو أن يصل إلى الغاية ليتسع على بقية الأجزاء العربية التى لا تزال فى مناهات التحكم الشمولى (كذا... والله) ومؤهلة بوحدتها الفكرية والروحية وضميرها العلمى وحسها الأخلاقى» أما نحن، فى بقية البلدان العربية.. فأمرنا لله يا دكتور.

العربية الأخرى وخاصة في بلدان المغرب العربي الكبير التي ظلت في الماضي مهضومة الجانب بسبب عقدة التفوق لدى الكثير من الكتاب والدارسين في المشرق^(٣٦). ويأبى عدد من الإخوان المعاصرين إلا الإصرار على هذا الموقف السلبي الذي مهد إليه نفر من السلف الصالح ثم عمقه الاستعمار عندما شيد سوراً فصل به بين بلاد المغرب وبين المشرق العربي مدة تجاوزت القرن.. دون أن يهتدوا إلى أن الأمانة العلمية والمصلحة الوطنية العليا وأدنى معاني الأخوة والتضامن تقتضى كلها تصفية الأجواء والتقارب والتعارف الحقيقي باستئصال كل أنواع المركبات.

[..] ولكن الذى حَزَّ في النفس هو أن بعض «الإخوة» لا يكتفون بالصمت أو اجترار الأفكار القبلية، فكثيراً ما تقوم أوهام الدعايات بيننا وبينهم حائلاً دون التعارف الحق فينقل بعضنا عن بعض أراجيف وأخباراً. ثم ننسى أنها أوهام.. بل إنهم يبادرون بين الفينة والأخرى بإجراء «أبحاث» وتحرير مقالات فيها من الأخطاء أفدحها ومن الشتائم أقذرها ومن الأكاذيب أسفلها، فهي ترهات تثير الحساسيات وتعمق الخلافات وتباعد بين الإخوة وتعاقد - بالتابع - الاستعمار في سعيه إلى عزلنا بعضنا عن بعض لمزيد القدرة على ضربنا واستغلالنا والهيمنة علينا جميعاً.

* * *

إن كان لابد من خاتمة بعد التمعن في هذا النص، لأكدنا بكل حسرة، أن مصيبة العرب ليست في إيهام المفاهيم وحسب، بل في إيهام التفاهم أيضاً.

(٣٦) يكفي كشاهد على ذلك التذكير بنظرة بعض الجغرافيين العرب إلى المغرب العربي. فهذا الأضطخري يعتبره على الخريطة «كم الثوب»، وهذا ابن الفقيه يضعه بمثابة «ذيل الطائر» بينما يقول ابن حوقل والمقدسى والمسعودى عن مصر إنها «أحد جناحي العالم» وعن القاهرة إنها «قبة الإسلام». هذا حق لامرأ فيه لكن هناك قبب أخرى مثل (دمشق، وبغداد، وتونس وفاس..

القسم الثالث

مفاهيم مضامينها في حيرة

« كفانا ما تجرّعناه من الفصص من جراء تحجر العقول
والقلوب والهمم في نطاق ما بلى من موروث العادات والتقاليد...
وكفانا ما شهدناه مدة قرون، من تعطل وظيفة الاجتهاد الفاتح
في آفاق الأقطار العربية الإسلامية». محجوب بن ميلاد (الفكر
الإسلامي بين الأمس واليوم)

الفصل الأول

التهريب من التعريب

١ - الرتبة والنهيق:

هم هذا العرض هو همّ المثقفين العرب الأساسى: أن نتخاطب دون التباس، فنقضى على المسافات المتداخلة والمتشابكة التى تفصل كلاً منا عن الواقع، ثم نتجاوز البلبلة والغموض إلى الدقة والوضوح. إن الكلام الدقيق الواضح يعكس ذهنًا مصقولاً وفكرًا سليمًا. أما الإبهام، أما اللبس، فينحطّ بنا إلى «واقع الحمار» كما جاء عند توفيق الحكيم:

«أليس كلامى هو الواقع؟... عندما ألاحظ وأقول إن براجنا كلها واحدة، وألفاظنا واحدة، وشعاراتنا واحدة، وهتافاتنا واحدة، ولا بأس عندكم الآن أن أقول إن نهيقنا أيضًا له نفمة واحدة»^(١).



كلام «الحمار والبيري والعصا» واحد: إنه رتيب وممل. ولكن تنوع أساليب الكلام ليس له فضيلة فى ذاته، وإنما هو ضرورى للقضاء على الملل والرتابة. فلا بد من اختلاف الأساليب التعبيرية مع الحفاظ على أسس المفاهيم، وإلا سقطنا إلى مستوى الكلام - النهيق. من هنا قيمة التعريب المنهجى فى الزمن الراهن، فالنهيق بدأ يسود مذيبا القدرات على التفاهم.

سيمكثنا التعريب المنهجى الجدى من الدقة مع عناصر التلقيح والإخصاب، مهما اختلفت الميادين، كما سيعطينا نماذج اصطلاحية وتربوية، بمقتضاها نقارن ونوازن ونقوم ثم نقيم درجة الدقة فى تعابيرنا.

لا غرابة إذن أن نرى قضية التعريب من المباحث التى أخذت الصدارة فى الاهتمام العربى المعاصر. بالقاهرة مجمع اللغة العربية، وبدمشق كذلك، وببغداد مجمع ثالث، ورابع بعمان، كما يوجد بالمغرب «المكتب الدائم لتنسيق التعريب بالعالم العربى» (تابع للجامعة العربية) و «معهد الأبحاث والدراسات للتعريب»، وكما بالجزائر «معهد اللسانيات»، وكثيرة هى المقالات والكتب التى تنشر عن الموضوع والندوات التى تعقد بالمعاهد والكلليات. إنها قيامة حامية، إيماننا من الجميع أن «عودة الروح» و «عودة الوعي» لن تتم إلا بلسان عربى مبين.

(١) من حوار مسرحى بين «العصا والبيري والحمار»، صدر بجريدة الأهرام بالقاهرة فى ١٩٧٦.

٢ - متاهات التعريب:

لفظ أضحى شعارا واختيارا سياسيا، وموضوع مناقشات ثقافية، ومبحثا لمؤتمرات عربية، على مستوى الدول والجامعات. أيجوز أن نسأل عن مفهوم «واضح» له؟
الواقع أن «تعريب» من الألفاظ التي بقدر ما يزداد تداولها تزداد غموضا.
يعطيه الشرقيون معنى ليس هو ما يفهمه المغاربة: التعريب في المشرق مجرد عملية جرد الكتب والمجلات العلمية والتقنية الصادرة عن الغرب للبحث عن المصطلحات وإيجاد ما يقابلها من ألفاظ قديمة.

معنى شرقى ثان لتعريب:

صنع الكلمة بصيغة عربية عند نقلها بلفظها الأجنبي إلى اللغة العربية»^(٢).

معنى آخر لتعريب مستعمل كثيرا عند المغاربة: نقل نصوص من لغة أجنبية إلى العربية (عرب = ترجم).

شاع معنى آخر، بالمغرب، خصوصا بعد الاستقلال: التعريب = تدريس بعض المواد (أو الرغبة في تدريس بعض/جميع المواد) باللسان العربي. وهذا المعنى هو ما جاء في آخر توصية مؤتمر مجمع اللغة العربية بالقاهرة (مارس ١٩٨٠):

«إن تعريب التعليم الجامعى هدف يسعى إليه العالم العربى بأسره وسبيله الحق تزويد مكتباتنا بمؤلفات عربية حديثة وافية، وقيام الأستاذ بواجبه قياما حقا نحو لغته...»^(٣).

في مرحلة متأخرة، بات التعريب هو التعامل الإدارى والمجتمعى بالعربية.
تلك معان تبعد عن أصل «تعرب» = أفصح، صار عربيا أو تشبه بالعرب.
تعطى المعاجم القديمة معان أخرى ليست من بين المعانى التي ذكرناها. لذلك يحق لنا أن نتساءل عن معنى «تعريب» لأنه يرغبنا على أن نعه من المفاهيم المبهمة، رغم كثرة استعماله.

في ١٩٦١، انعقد بالرباط أول مؤتمر للتعريب قرر تأسيس «المكتب الدائم لتنسيق التعريب في الوطن العربى» تحت الإشراف المعنوى والإدارى والمالى للجامعة العربية. فأين نحن وهذا «التنسيق» سنة ١٩٨٢؟

لقد كانت واضحة أهداف المؤتمر وما ألزم به المكتب الدائم إذ حدّد مهمة التعريب بالعمل على:
«جعل اللغة العربية أداة صالحة للتعبير عن كل ما يقع تحت الحس وعن العواطف والأفكار

(٢) انظر المعجم الوسيط ج ٢ (مجمع اللغة العربية بالقاهرة).

(٣) يستعمل مصطفى بنخلف تعريب في معنى أشمل: استعمال العربية في جميع الميادين. (انظر كتابه: من أجل تعريب في المستوى، الرباط ١٩٧٩).

والمعاني التي تختلج في ضمير الإنسان الذي يعيش في عصر الذرة والصواريخ».

تعريف التعريب، في هذه الوثيقة الرسمية، أوسع وأشمل من كل التعاريف السابقة. فماذا حُقق من ذلك التحديد - البرنامج - النموذج؟

لو أنجز، أو كان في طور الإنجاز الموضوعي، لحلّ المشكل ولعاشت العربية في «عصر الذرة والصواريخ». لكن، ويا للأسف، خطوة إلى الأمام وخطوات إلى الخلف، والمسافة بيننا وبين الآخرين تزداد طولاً وعرضاً وعمقاً^(٤).

قد يقال إن المغامرة جدّ صعبة، والمشاكل كثيرة، لذلك مازلنا، نتخبط، بكل الأجهزة الرسمية وشبه الرسمية.

يقيناً، إن مغامرة الدولة الإسرائيلية مع العبرية كانت أشدّ وعورة وتعقيداً مما للدول العربية مع اللسان العربي، ورغم ذلك نجحت إسرائيل في خلق لغة وطنية وتطبيقها في كل الميادين التي تنص عليها (بالنسبة للسان العربي) الوثيقة - البرنامج التي حررها، بالرباط، مؤتمر التعريب لسنة ١٩٦١، أي: منذ أكثر من عشرين عاماً. وكما نجحت إسرائيل بتفوق نجد نفس النجاح في الهند - الصينى، واليابان والصين... (باستثناء العالم العربي). قد يعاد النظر في التجارب من أجل التعريب، متى سمحت الظروف... لكن من سيحاسب من؟... وأية ظروف تنتظر؟

٣ - من المسؤول؟

لكثرة الأشخاص والمؤسسات والأجهزة التي يمكن اتهامها نحار فيمن يستحق قصبة السبق على هذا الوضع المتدنّى.

يبد أن هناك هيئة موقرة، بفضل طينها وفخامتها، ولكونها أعظم ممثل للعرب والعروبة تستحق أن توجه لها أكثر ما يمكن من نقط الاستفهام. إنها صاحبة المعالي، جامعة الدول العربية العتيدة. فإليها ترجع مسؤولية البطء في التعريب، أو بالأصح فشله.



نعم، للدول العربية، أو على الأصح لبعضها، نفوذ سياسى يعانى المدّ والجزر، طول السنة، ولكنه نفوذ يدخل في استراتيجيات الرقعة الدولية. فبفضله اعترفت هيئات أممية باللسان العربى في المحافل والمؤتمرات الكبرى، وقد صفقت لذلك كل وسائل الإعلام العربى، شرقاً وغرباً، واتخذت من ذلك حجة على أن العربية لغة حيّة، ودليلاً على أننا «في طريق... النمو».

حقاً، تعتبر العربية من اللغات الحيّة، ولكن في المحافل الخارجية وفي الملتزمات، بالداخل...

هنا أيضاً مغالطة زكّتها جامعة الدول العربية، كما زكاها كثير من العرب. فالاعتراف بالعربية

(٤) رغم ذلك، تجدر الإشارة إلى ربح لا يمكن نكرانه. لقد توفّق معهد الدراسات والأبحاث للتعريب في إصلاح الطباعة العربية (الرقن والمطبوعة) لتسهيل القراءة وتوزيع المطبوعات وذلك بتيسير آلات الحروف وإثبات الحركات. هذا ربح ولكن هذا المعهد هو أيضاً يبحث عن «تعريب» منذ أزيد من ربع قرن!...

في التخاطب الدولي الرسمي ليس كسباً حققناه علمياً، بل مجرد مجاملة من الآخرين أو مراوغة سياسية، لذا يجب ألاّ يعتبر هذا الاعتراف حلاً يخلصنا من مشكلة التعريب. فلو كان الأمر غير ذلك لما بقي المشكل مطروحاً في البلدان العربية، ويطالبنا بإلحاح أن ندرس بالعربية من الابتدائي إلى العالي. إن العربية برهنت، ماضياً، على عالميتها وإمكاناتها في الاشتقاق والتوليد والإبداع. ولكن العرب يظهرون وكأنهم عاجزون اليوم عن الاستفادة من لغتهم. أكثر من ١٥٠ مليون نسمة والتخاطب السائد فيما بينهم، إما بعاميات (عند العامة) وإما بلغات أجنبية (بين الخاصة، إلا ما ندر، وفي ظروف محدودة)^(٥).

إنه وضع غير مساغ، حمولة من المتناقضات لا مفرّ من مجابتهها، ولن يفوز بالغلبة إلا مجموع الدول العربية متحالفة.



صدرت عن أجهزة تابعة للجامعة العربية جداول بمصطلحات «علمية»، ولكنها لم تقم بالتنقية و«التنسيق» الذي كان يؤمل منها، واكتفت بجعل ألفاظ بلغة أجنبية يقابل كل واحد منها لفظ عربي. تلك طريقة أضرارها أكثر من فوائدها، إذ لكل لفظ، في أية لغة، معان لا معنى واحداً يقابل بلفظ واحد من لغة أخرى. وهذا يضيف تضخيماً للبلبلة والإيهام إلى انعدام طريقة علمية جديدة لوضع المعاجم. فلا يكتسب اللفظ/المصطلح معنى من معانيه إلا داخل جملة، على أنه غالباً ما تفتقر الجملة نفسها إلى محيط، إلى نسق لتفهم هي أولاً، وليفهم اللفظ فيها بعد ذلك. لفظ أعجمي أمام لفظ عربي، أو العكس، لا يقدم التعريب، كما أن الشغف بالألفاظ المجهولة، على حساب الألفاظ المعروفة التي صقلها الاستعمال وقربها من الأذهان ليس تعريباً. لم يسجل التاريخ أن أحداً تعلم لساناً ما بحفظ عن ظهر قلب ما في القواميس، أو في كتب النحو والصرف. تكتسب اللغات بالممارسات، بمخاطبة المكتوب وأستيعاب المسموع. فجّل الكتب المدرسية بالعربية كانت، إلى وقت قريب، تُعنى بالجانب الدعائي الإقليمي أكثر من العناية بالمنهج، كما أن حظ الدارجات في ما تمطره علينا الإذاعات والتلفزيونات أوفر من حظ اللسان العربي السليم^(٦). تُعلم معاهد «جوتة» اللسان الألماني في ستة أشهر، بالطرق السمعية البصرية، وتركز بالخصوص على إقامة الطلبة الأجانب عند أسر ألمانية لتحصل الممارسة. ومما جعل هذه الطريقة ناجحة أن اللغة الألمانية هي هي في التخاطب اليومي، في البيت، وفي الشارع، وفي الإذاعات والتلفزيونات والسينما. أما العربية!... فلا يحاورها الكتاب إلا الأوراق، تاركين الأنشطة العادية في راحة شاملة، قاتلة...



(٥) منذ سنوات قلائل عجمت، بكلتي الطب والهندسة بمصر، السنوات التي كانت عربية. إنها صنعة أصابت التعريب، في

الصميم.

فماذا أسكت الكتاب والمسؤولين عن التعريب أمام هذه «الرثة»؟

(٦) قد درسنا هذه المسألة، وضرّبنا عليها أمثلة، في كتابنا «تأملات في اللغو واللغة»، الدار العربية للكتاب طرابلس -

تونس.

اللغة لا تُورث عن طريق الدم والعرق. إنها ممارسات يومية. لذلك، إن قوّة اللغة فيما يفعل بها أكثر مما يقال عنها. فإما أن تتحرك اللغة، وإما أن تموت. وكلما تحركت امتزجت بالحياة وخلقت الحركة بما تقوله وبما لا تفصح عنه. إنها ليست مجرد أصوات/أقوال وحسب، إذ لكل كلام مجال يتجاوزه، حقول ما - وراء - الكلام. فاللغة قوالب ذهنية ومواقف: «كلمة الحر دين عليه»، «أعطى كلمته لـ...» «لم يف بكلمته» «رجل بلا كلمة»، «تكلّموا تعرفوا»...

تَكَلَّمَ = قال أشياء وكنتم أخرى؛ وللمكتوم أيضًا وزنه في المعاملات. جاء في حديث نبوي: «إنما الأعمال بالنيّات» فالنية تصميم لمشروع والتزام، ومن ثمة نزوع إلى ما سيكون، أي مسؤولية عن المستقبل، القريب أو البعيد، حسب محتوى القرار ومداه. أما اللغة فصناعة مكتسبة ونسق تتموضع فيه وتتكيف الذوات مجتمعيًا وإنسانيًا، حسب الظروف والأوساط. فاللغة أداة/أدوات للوعي والتفكير، وبها يحصل تغيير التفكير من تأملات إلى أفعال. فطبيعي أن تضمحل القدرة على التفكير بجمود اللغة وتزدهر بازدهار مستوى التعبير ودقته. فاللغة هي المظهر اللفظي/الصوتي للوجود الذهني والمجتمعي للكائن الحي المتمنطق^(٧). إن الألفاظ ليست هي كينونة ما نرى ونسمع ونقول. للألفاظ قوّة سحرية محيرة، ولكن الساحر - المسحور هو الإنسان الذي يصنع الألفاظ ويعمل ويتعامل بها ومعها. أما العرب فيرفعون الألفاظ فوق الأدوات، كأن الإنسان هو خادمها، وكأنها أكرم منه.



عيب معاكس هو السيلان في اختراع الألفاظ دون أن تدعو لذلك ضرورة تعبيرية إنها فوضى «الموضة» موضة مزمنة^(٨). وإن للموضات قوّة على مقاومة الجدية والثبوت. بيد أنه عندما تنتهي لا يكون السقوط تدريجيًا، بل بغتة.

العربية في حاجة ماسة إلى مرونة، وإلى تيسير لتصبح حقا أداة خطاب حضاري معاصر، لا إلى تعقيد وتشعيب. في «عَرَبٌ» و «عروبة» ب، ومن عَرَبٍ = أفصح بعد لكنة (بالنسبة لنا: بعد نكسة). فَعَرَبُ الكلام = بيّنه وأوضحه. فمنه: أعرب عما في ضميره = أظهره بوضوح. ومنه عند الفقهاء: «البكر تعرب عن نفسها».

(٧) فضل «متنطق» على الكلمة الأرسطية «ناطق» للدلالة على العمليات التي يقوم بها الإنسان عندما يتكلم (من نطق ينطق) أما تمنطق فمن منطق. إننا لسنا «ناطقين» بالطبع بل نتدرج على الكلام ومتى اكتسبنا قسطًا من اللغة، بدأنا نفكر طبقًا لـ «منطق». فالمنطقية كسب، نتيجة جهود متواصلة.

(٨) الأمثلة كثيرة نكتفي بالإشارة إلى آخر ما صدر لمصطفى النهمري، بالاشتراك مع عبد الصمد محيي الدين وهو «رسالة مفتوحة إلى جلالة الملك»، شركة الطبع والنشر، الدار البيضاء (أكتوبر ١٩٧٩). هنا نماذج من الرسالة: «الجغرافيسياسية» «الأنظمة الاشتراكية الإلهام تعود في فلك الحماية والاستدالة لا ترفض غير فالس العرض والطلب ولا تطرب إلا لنكسر توهات البورصة مرورا بصونات التنافس...» ص ١٠، «قوى تلتصق بالماضوية [...] لا يشبه تعنتها التحفوي» ص ١١. (الماضوية مستعمل، لكن هنا يحق استعمال الماضي). «أفريقيا العصرية» ص ١٣، «المخابرات الأمريكية وصلت رسائلها الجماعية» ص ١٣ «في سياق سياسوي» ص ١٥...

٤ - مسؤولية مشتركة:

لجامعة الدول العربية الحظ الأوفر في المسؤولية عن تعثرات التعريب وضآلة الحركات الثقافية والفكرية العربية، إلا أن للكتاب والمفكرين حظاً ليس بالمتواضع. يؤكد الأستاذ الرئيس، إبراهيم مذكور:

«إذا أردنا علماً عربياً عربنا المعلم والكتاب»^(٩).

ويمكننا أن نضيف: إذا أردنا علماً عربياً عربنا الكتاب بإنزالهم من بروجهم إلى ساحة العمل والمعاملات، وأخرجنا أكثرهم من الغربة في التغرب، ومن الانبهار بكل شيء فيه رائحة الغرب دون غربة. فبذلك سنجنس النبض بجديّة.

صدر لتوفيق الحكيم كتاب تحت عنوان «حمار الحكيم»^(١٠). تبدأ صفحاته الأولى بالعربية، ثم يتخلل عنها المؤلف ليكتب بالعامية المصرية وكأن لسان حاله يقول للقراء، خارج جمهورية مصر العربية:

«لم أعد أهتم بكم. فمن أراد أن يقرأني فليتلخّل عن العربية وليتعلم العامية المصرية!». هنا يأخذ «تعريب» معنى جديداً هو: تمصير العربية...

ما هذا يا حكيم؟ أتريد أن يقضى على الرابطة الأساسية المشتركة بيننا وأنت عضو من بين الخالدين لمجمع اللغة العربية، ومن أوائل المؤيدين، نظرياً وعملياً، للتعريب الحق، ورئيس اتحاد كتاب الكنانة؟..

يذكرنا موقفك بـ«ثرثرة فوق النيل» لنجيب محفوظ. صدرت تلك الرائعة بالعربية ولكنها نقلت في السينما بالعامية المصرية!

كيف أجاز الحكيم ومحفوظ لنفسهما المشاركة، مباشرة أو غير مباشرة، في التآمر الفعلي ضدّ اللسان العربي؟

أليس من البديهيات أن مصير مصر يرتبط بمصير الأمة العربية كلها، كما أكدته حرب أكتوبر؟ وهل يمكن تصوّر أمة عربية تقوم على العاميات والدارجات؟

نعم، لكل واحد الحق أن يغنى أو يكتب بأية لهجة أو دارجة شاء، على شرط أن يكون ذلك للاستهلاك المحلي فحسب، وأن يهيئ ما يستحق التصدير بلغة مفهومة في باقى العالم العربى، وإلا بقيت القطيعة تصفعنا، رغم كثرة الشعارات، مثل «أمة عربية من الخليج إلى المحيط...». إن

(٩) من محاضرة ألقاها بالرباط، سنة ١٩٧٥.

(١٠) بيروت، ١٩٧٤.

واقعنا واقع العزة المفجع: شعوب عربية متمزقة لا تحيا الوحدة إلا بالخيال والعاطفة والشعارات. أكثر من ٨٠٪ من العرب لا يحسنون القراءة والكتابة، ومع ذلك أن بعض فنّانينا وكتّابنا يسمحون لأنفسهم بأن يغذوا الأقلية المؤبجدة بما لا يطيب وبما لا يلدّ، أمّا المطابع العربية فلا تدفع إلى السوق، على مدى سنة كاملة، إلا ٥٠٠٠ عنوان جديد من الكتب (ولا يمثل هذا العدد حتى ١٪ من الإنتاج العالمى، مع أن عدد سكان الأقطار العربية يتعدى ١٥٠ مليون نسمة!....)



ولم يقف توفيق الحكيم عند الكتابة بالدارجة المصرية، بل أصابته شظايا قنبلة فرعونية يفجرها الانعزاليون كلما أرادوا شراً بمصر وبالعرب، تشتيتاً للشمل. لقد أخذ الحكيم يدعو الكنانة إلى الانغلاق على أهرامها ونيلها، وحتى في هذا ليس لتوفيق الحكيم «شرف» الأسبقية!... لقد جاء متأخراً عن أحمد لطفى السيد الذى اعتقد أن مصر تُكوّن بذاتها أمة. فهل تستطيع مصر أن تحقق استقلالاً كاملاً بقطيعة تغزلها عن عالم الإسلام وعن عالم العروبة؟ فأبو الهول لا يقدر، بأنفه المكسر، أن يشم الأحداث ويتلقاها بصمود دون تعاون بين المصريين وإخوتهم، لغة وتاريخاً ومصيراً. إن أمثال الحكيم فى تصور مصر جديدة مفصولة عن محيطها الطبيعى والإنسانى والتاريخى يجعلون منها أبنا هول حديثاً وأصم، لا يسمع ما يجرى فى القرن العشرين (السوق المشتركة، وحلف وارسو، والحلف الأطلسى....) وإنه لأبو هول محروم من حاسة البصر، لا يرى أبعد من أرنبه أنفه....

مسكين ذلك المولود المعطوب الذى يتبنّاه الحكيم! فمتى سيتحرك؟ دعوة الحكيم لن تجد آذاناً صاغية لدى المصريين. فشخصيتهم راسخة فى الإسلام والعروبة رسوخ أبى الهول (الحقيقى) فى تربة مصر الوفية. ربما أن الحكيم يشس من تصرفات بعض العرب، وأصابه التشاؤم من النكسات والخيانات، ففرّ بنفسه إلى قعر داره (بل إلى «قفص الأهرام»...).

هكذا سرقت الأحداث الأرض من تحت أقدام توفيق الحكيم، فتعثرت خطواته ونبا قلمه^(١١).

٥ - الجامعة أو الجبل العقيم :

لقد مرت أربعون سنة على تأسيس جامعة الدول العربية والعرب لم يجتمعوا على أية مشكلة مصرية فحلّوها: لا برامج التعليم توحدت ولا مناهج البحث نضجت، ولا لساننا تحرر من هيمنة اللغات الأجنبية ومن العاميات الإقليمية، ولا استراتيجيا محكمة وضعت لتسلحنا ضدّ التخلف، ولا مشكل درسته بكل أبعاده وبدقة، وعبرّت عنه بدقة...

لا نظلم الجامعة العربية! لقد ولدت.. فأراً، لكنه ولد.. ميتاً.

لذلك، كل ما ورثناه عن الجامعة العتيدة من السلبيات جاء بلا مثيل، فتقرزنا وقرفنا من حضارة

(١١) سنعود إلى مناقشة توفيق الحكيم، حول مواقفه الأخيرة، فى الفصل الذى يلى.

لم يظهر القابضون على زمامها أنهم راشدون. لقد بقيت الجماهير العربية تحت الحضانة الجبرية لا تتحرك. ولا تتصرف.

فلتكسر القوالب الجاهزة!

ولنحس نقط الضعف، بموضوعية، لنعى التخلف في عمقه.

إذ ذاك، وإذ ذاك فحسب، تصبح معالم طرق النهوض واضحة. فلكل فترة من التاريخ مشاغل ومشاكل تفرض مفاهيمها وأساليب للتعبير عنها. إن أوضاعنا تفرض اليوم أسلوباً لخطاب يخولنا التعامل مع المحيط الحضارى لنخرج من طور الطفيليين ونقوم بدور المساهمين.

يأياها «البلغاء»!

ويأياها «المعربون»! ويأياها «المتفاضحون»! متى ستعون أن حصر الاهتمام في الشكليات وغريب اللفظ لن يدلنا، أبداً، على العنوان الصحيح للتقدم الصحيح؟

فمنذ رحل عن مناخنا الفكرى حق المبادرة والاجتهاد، افتقدنا القدرة على الإنتاج، أى إنتاج، وها نحن نبحث بلا منهج، وفي الوجهة العكسية للوضوح نتيه!

يتحدث (غوستاف لوبون) عن ممثل محترف كان إبان حرب ١٩١٤ يهزأ من الجمهور. فكلمها حلّ بمجمع بدأ يستعمل ألفاظاً غريبة، فينال إعجاباً ينمو بقدر ما تنمو غرابتها، ويكثر عددها، وأحياناً يلقي جملاً بلا معنى تتكرر فيها ألفاظ لها رنة عاطفية، مثل وطن وشرف وراية، فيتحمس الحاضرون كثيراً ويصفقون بحدة وتأثر، كما لو كانوا يفهمون معانى المنطوق (وهو عمداً بلا معنى)، وإنما هم يطربون عاطفياً برنة ألفاظ.

٦ - الثثرة والخطاب:

اعتاد المنطقة السوريون أن يعتبروا الجملة، في اللغة العادية خارج سياقها، أى أنهم لا يحكمون عليها إلا بعد أن يخرجوها عن الوضع الذى ينطق بها فيه.

هذا الموقف جائز ومعقول، عندما يتعلق الأمر بتحليل لغة الرياضيات الكلاسيكية، لكنه يصبح دون جدوى، عندما تكون الجمل من اللغة العادية. فالجمل ليست «مفيدة» إلا بقدر ما تقترب من محيطها فى النص، إلا إذا أحالت واستنتجت أو ارتبطت بكيفية ما مع نسقها العام. إنك «تتكلم» لأنك تبحث عن حل مشكل أو إبداء رأى، أو إخبار عن ملاحظة أو إحساس. فالكلام دائماً هادف: يحاول المتكلم أن يواجه مشكلاً وكل مشكل يدخل فى شبكة من المشاكل. وكل شبكة تربط صاحبها بآخرين، قبولاً أو رفضاً، إيجابياً أو سلبياً فيناصرون أو يقاومون. فالمشكل، أى مشكل دائماً «مشكل - شبكة» شرك مكيد يزج بنا فى محيط أشياء وكائنات وأنظمة وأجهزة مرئية ومتسترة. فعندما أعبر عن مشكلتى/اهتمامى/قضىي، لا أذكر كل الأبعاد والتشابكات بمحيطها جميعاً. إني أفرز العناصر التى يجب/يمكن/يباح يسمح بها/ لا إحراج فيها، وأستبين ما أرمز إليه أو أخفيه تماماً/أسكت عنه/ أحتفظ به لى.../أشك فى فائدته...

من هنا يستنتج أن اللغة تفرض قوة ذهنية، وحكمة، وتعقلا، وقدرة على تمييز ما يقال عما لا يقال، ومتى وأين يقال، أو لا يقال. فكل جملة تجند قدرات مختلفة لدى المتحدث، إذ تستلزم حضور المنطق وبقظة الانتباه، وقوة مبادرة الذاكرة/التذكر، وخصوبة المخيلة/التخيل. فبدون ذلك يسقط القول إلى مستوى الثرثرة، إلى اللاخطاب، وإن جاء فصيحاً لغوياً ونحوياً وصرفياً، كخطب وخطابات الجامعات العربية. فليس كل الجمل الحسنة التركيب، المقبولة صياغة وشكلا، تكون كلاماً، الكلام الخطاب.

فالكلام:

- إما رسالة تفتح حواراً مفيداً مفهوماً دقيقاً (بلغة فيها أغلاط، أو بلغة بلا أغلاط. في الحال الأولى، قد يكون الكلام مفيداً، لكن في الثانية أفيد)؛

- وإما جمل ذات صياغة مضبوطة، وفصيحة/صحيحة، إلا أن فصاحتها فنياً، وصحتها شكلاً، قد تكونان على حساب المحتوى:

- محتوى غامض/ملتبس.

- محتوى ضعيف/ناقص.

فالأول مضية للوقت، ويجرّ إلى تأويلات محتملة أو خاطئة، وفي هذه إساءة إلى المتحدث إليه. والثاني يضايق المتكلم، ويسوء إلى الخطاب وإلى المتكلم معه، في نفس الآن.

الحالان معاً مصيبتان تنزلان بالفكر لأنها تصيبان الصورة والمضمون، فلا بد من امتزاج المحتوى المتميز بالشكل الواضح للحصول على أحسن الكلام، والكلام الجيد ما تجنب الغموض.



ذاك هو التقييم الذي يفرضه المنطق لأنه يبرز المهمة الأدائية للغة ويؤكد رسالة الكلام ودوره المبدع الذي يضخم حجم الابتكارات بقدر ما تتشابه مشاكل الأفراد والجماعات. فكل نصّ نقرؤه وكل كلام نتمعنه يدعونا إلى سفر في عالم التأمل، يقدم لنا خريطة لولوج المجهول ونرى، ونسمع، ونقول الأشياء والمعاني والظواهرات.



تلك نظرة عابرة عن مشروع للتعامل مع العربية تعاملًا متفتحاً، وتوطئة لتلمس السير نحو تعريب جدّي تدفع إليه الحاجة من الداخل، لا الشعارات. التعريب؟...

عفواً، أيتها الجامعة العربية!... المصطلحات لم تحدّد، المعاني لم تنسق. إنك لم توحدى أية شفرة علمية، ولم تنجزى أى قاموس بمنهجية تتوخى قواعد اللسانيات الحديثة...

يا جامعة الدول العربية، أين أنت من الواقع؟ ومتى ستقومين بنقد ذاتي فتعترفين بنصيبك في تلك النكسات؟ وأين هي النتائج المتوخاة من مؤتمراتك، وأموالك ولجانك ولجئياتك ومكاتبك ورحلاتك ورجالك وخبرائك؟

هل تعمم القضاء على الأمية؟

حقاً، تأسست الأليسكو العربية (نسخة، إلى حد ما، من الأونيسكو العالمية) فقيل:.... مرحباً بطوفان جديد من الخطب والكلام المباح الذي تصيبه برودة الصباح، فينتعش ويزداد طولاً وعرضاً وفصاحة!...

٧ - الجامعة وطريقة النمو المسدود :

«لقد مضى نحو نصف قرن ونحن نتحدث عن مكافحة الأمية، وأخشى ما أخشاه أن تكون نظم تعليمنا في مراحلها الأولى مصدر أمية مستمرة. أما الكفايات والتخصص فالشكوى من نقصها ملحوظ، لا سيما وعلينا واجب نحو أنفسنا ونحو العالم المحيط بنا، وقد تخلفنا» (إبراهيم مذكور)^(١٢).

مما يبعث على الأمل أن يأتي تصحيح مثل هذا من شخصية كبيرة ومسؤولة، لا تخاف النقد الذاتي. إن الإحساس الواضح بالنقص يفتح الباب لتداركه. لكن، أين هي أصوات المسؤولين الآخرين؟ أين أودعوا الصراحة وبعد النظر؟

أيفسر سكوتهم بالرضى عن الوضع الثقافي فنعتقد أن التعليم والبحث العلمى بخير، وأن المثقفين يسهمون في تحسين الوضع الاقتصادى والجامعى، وأتينا بالتالى على حق عندما ندعى أننا «فى طريق.. النمو»؟

كلما تحدث العرب عن أنفسهم ادعوا أنهم من «الشعوب النامية» أو «فى طريق النمو». إن هذه العبارة تنبئ على الواقع. يؤكد إبراهيم مذكور:

«لقد تأخرنا فى العشرين سنة الماضية تخلفاً بيناً؛ لأن معاهدنا لم تستكمل أسباب البحث والدراسة وضاعت مواردنا عن البحوث التى كانت تربطنا بالنهوض الفكرى والثقافى فى العالم الخارجى» (نفس المصدر، نفس الصفحة).

إذن، السير ليس فى اتجاه النمو، بل فى طريق التخلف. أليس المسئول عن مثل تلك الاستعمالات الخاطئة لمفاهيم أساسية هم بعض المثقفين الذين لا يحترمون دقة تعبير ولا أمانة قول؟

إن الفوضى فى التعبير تحدث بليلة فى وعينا للواقع، وبالتالى تعرقل مجابهته. إننا نعيش على فتات مائدة الحضارة المعاصرة، ومع ذلك ندعى أننا «فى طريق النمو»! غيرنا يزرع، ونحن نستورد بقايا حصاده العلمى والتقنى والعسكرى والمذهبى من الإبرة إلى الطائرة، ومن رقصات السوينغ إلى نغمة الأرستقراطية المزيفة. نعم، من الإبرة إلى الفكرولوجيات. قد يكون قول الشاعر صحيحاً «سم الخياط مع الأحباب ميدان» شريطة أن يكون الميدان ميداناً للعمل المشترك.

(١٢) عبد العال الحماصى، هؤلاء يقولون....، ص ٤١.

تسير الجامعة العربية بإيقاعات ليست على ساحة الواقع الفعلى، بل تتصل بواقع خلقناه لغويا وأطريناه بالشعارات وضغناه بالسجع والبديع. فالواقع الذى يخيم فى أذهاننا لا ينطبق على ما فى الأعيان. إن وظيفة التعريب الحق هى أن يجعل اللغة العربية تفصل بين عالم الأسطورة وعالم التاريخ. فالمعانى تتقلب فى الألفاظ وكلما كان القالب المستعمل مهلهلا جاءت المعانى مبسرة. إن المعانى الناضجة هى التى تصور تماما وبدقة موضوعاتها الخاصة، فلفظ «تعريب» نفسه لم يتضح بعد والتجارب لم تنضج. فكيف بنا، مع باقى المباحث! هل حددت قسماتها؟ للإجابة على ذلك، سنعرض بعض الأمثلة، ونبدأ بزلقات توفيق الحكيم.

الفصل الثاني

من الدارجة إلى العزلة (توفيق الحكيم والحياد المارق)

١ - العامية، فالحياد، ثم...

نستهلك مفاهيم مبهمه، ونضمن على استعصاها حق أمسى الإيهام تعميقاً فوضوياً يجعل الفكر مضطرباً، دائماً في وضع بين وضعين، إدراكه تقريبي واستدلالاته تقريبية، وبالتالي أحكامه تقريبية. إنه دائماً في منزلة بين الإفراط والتفريط، يسير بلا انضباط.

هناك ما هو أكثر مرارة وخطورة من هذا، هناك مقاومة خفية أحياناً وظاهرة أحياناً، للغة العربية كخطاب وطني مشترك، كجهاز تعبيرى عن وجدان ومصير أمة ومطامحها، وهذه المقاومة تأتي عن قصد ومن أعلى. من كتاب يوزنون بالقناطير المقنطرة.

إن الذى يتنازل عن لغة أمته (وهى مقومها الأعظم) قمين أن ينجرّ إلى تنازلات أفضع، إلى نكران قومه. وهذا ما وقع، فعلاً لتوفيق الحكيم. فبعد التنازل عن العربية لفائدة الدارجة (كما رأينا عند الحديث عن التعريب)^(١). ما هو يعمل على أن تتنازل مصر عن عروبته لأن الحياد فى نظره هو:

« ما يلائم ظروفنا ويناسب واقعنا، أريد الحياد الذى يكفل لمصر النظر فى مصلحة مصر قبل كل شئ، وأن يكون جيش مصر للدفاع عن مصر أولاً »^(٢).

انزلق توفيق الحكيم ولم يوفق فى اختيار مكان الوقوف إلى اليوم. حاد عن واقع العالم العربى وموقع مصر فيه، فإذا به يصبح صيحات نشجة فى جوقة الوجدان المصرى النابض، خرج الحكيم عن إجماع العروبة والمسلمين، وما هو يدعو إلى حياد مصر وابتعادها عن العالم العربى. يريد مصر منكشمة بلا أجنحة، يتيمة بلا أهل ولا إخوة، منفكة عن فلكها الطبيعى والتاريخى والعاطفى^(٣).

أيتناسى الحكيم أن العرب، شرقاً وغرباً، كلهم فى الهم مصر؟

فلا ريادة ولا زعامة ولا قيادة بين الإخوة .

يريد الحكيم لمصر حياداً شبيهاً بحياد سويسرا. ولكن علينا ألا نفعل عن أن الحياد السويسرى

(١) انظر الفصل السابق.

(٢) توفيق الحكيم، أخبار اليوم، القاهرة ١٨/٣/١٩٧٨.

(٣) واأسفاه! لقد استجابت مصر الرسمية، مصر السادات، إلى هذا النداء. لقد شامت إرادة حكومة القاهرة الساداتية أن

تحاصر الشعب المصرى فى عالم منفصل تماماً عن العالم العربى أجمع...

يخضع لقانون دولي، سويسرا لا تؤيد معسكراً ضد آخر، وحيادها اختيار إرادي. فلمصر كما لغيرها من الدول العربية، أن تنهج لنفسها قطع العلاقات أو التحالف مع من تشاء، طبقاً لظروفها الخاصة ومصالحها. وبالفعل، إن انتهاء مصر لمجموعة «دول عدم الانحياز» حياد على الطريقة السويسرية، مع فارق بين. ويجدر بالحكيم ألا يتناسى أن سويسرا تتكوّن من ثلاثة تجمعات، ثلاث لغات، ثلاثة أقاليم (فرنسي، ألماني، إيطالي)، وأنها شبه شركة ترعى مصالح أعضائها، باستقلال متداخل، ثم إن سويسرا تعدّ مصرفاً عالمياً، فليس من مصلحة أية دولة، ولا من مصلحتها هي، أن تتغير أوضاعها.

ولتوفيق الحكيم الحق في أن يختار لمصر حياداً على الطريقة اليوغسلافية على شرط ألا ينسى أن الحياد اليوغسلافي ليس انعزالياً ولا تنازلياً ولا انكفاءً على الذات. فـ «تيتو» قد أسس مجموعة دول عدم الانحياز (مع جمال عبد الناصر ونهرو) ودفع يوغوسلافيا لتنشط كثيراً داخل المجموعة، كما تنشط مصر. فهل يعقل أن تكافح مصر من أجل عدم الانحياز، وفي داخل منظمة الوحدة الأفريقية، وتتغزل عن كل نشاط أو كفاح إلى جانب من هم أقرب الناس إليها؟ وفي الوقت نفسه تدعو أقلامٌ مصرية إلى أن تهتم بلادهم بالقرن الأفريقي؟

إنها مفارقة!



مفارقة بالمجان، لا هي صادرة عن رؤية ثقافية، ولا هي استراتيجية سياسية (سياسية، بالمعنى النبيل والأصيل للفظ). على أن الرؤية النظرية والثقافية تسبق وتهيئ الرؤية السياسية. إنها مفارقة كبيرة جداً وتتجلى متلبسة بالمجانبة.

لنستمع إلى توفيق الحكيم وهو يجيب عن سؤال خطير:

ماذا يكون موقف مصر المحايدة إذا تعرض بلد عربي إلى هجوم؟ يجيب الحكيم: على البلد الشقيق، وهو معرض للخطر، أن يندمج مع «مصر عسكرياً واقتصادياً بما يدخله في حكم الدولة الواحدة»^(٤).

فشرط التعاون بين «الأشقاء» العرب مرهون بقبول التجرد عن الشخصية الوطنية... فالمغرب كان مغفلاً عندما بعث بجنده إلى الجولان وسيناء للإسهام في واجب الدفاع عن الأشقاء دون أن يشترط على سوريا ومصر أن تتحداً معه مسبقاً عسكرياً واقتصادياً، داخل دولة واحدة. فلو كان المغرب حكيماً (من الحكمة) لطبق ما يفرضه توفيق الحكيم: ألا يؤازر شعباً عربياً شقيقاً معرضاً لخطر غزو أجنبي غاشم إلا إذا.. لو كان المغرب فعل ذلك لقامت قيامة الجغرافيا والجغرافيين «ما هي الحدود المشتركة.. ولصالح السياسيين والاقتصاديين والصحفيون والعقلاء وغير العقلاء: «على أي أسس دستورية وتنظيمية... ستكون الوحدة؟» ولكن على المصريين والسوريين

(٤) نفس المصدر السابق.

والمغاربة أن يتوسلوا إلى إسرائيل أن تضع السلاح حتى تحل مشاكل الوحدة «الحكيمية» (نسبة للحكيم توفيق).



هذا ما يتصل بالحرب والخطر والغزو، أما في السياسة فيؤكد توفيق الحكيم أن على مصر ألا تضحي بنفسها، وتجمد أرضها المحتلة رهنا:

«إلى حين تحرير أرض غيرها من الأشقاء الرافضين أو الحاسدين أو الجاحدين أو المتعبن. فهو أيضاً من الأمور التي أضاعت مصر بل جعلتها تخسر ويكسب الآخرون»

فهل الآخرون الذين كسبوا هم الفلسطينيون؟

وهل «الرافضون» والجاحدون هم الذين قاموا بواجب الأخوة فأعطوا لمصر:

«من أموال ومنح وقروض ما يساوى أضعاف كل ما قدمته لمصر أمريكا زائد أوروبا وكل المؤسسات والصناديق الدولية»^(٥).



نعم، مصر هي الأخت الكبرى الحبيبة لبقية الشعوب العربية، وستبقى كذلك مادامت صيحات توفيق الحكيم وأصحاب النزعة «المتفرعة» بلا رنة ولا صدى في وعي الشعب المصري. وبالفعل، هذا الشعب يظهر دائماً حساسية مفرطة إزاء رفض عروبه.

يطالب الحكيم ومن على شاكلته، الاعتراف للمصريين بالرياسة على مجموع العرب. في كل الميادين، دون قيد ودون مراجعة، وإلا القطيعة:

لا تعامل ولا تعاون بين مصر والعرب! إنه شرط تعسفي إذ لا ريادة ولا زعامة، ولا قيادة بين الإخوة، خصوصاً وأن الجميع يتخبط في التخلف، ويخبط يميناً وشمالاً، بأطر دون مستوى المعركة، بلا تنظيم محكم، وبوسائل ضعفاً بين. إن التعاون بين مجموع العرب، وبين العرب والثلاثين تفرضه الظروف، وإلا تلاشت الأوضاع أكثر. فالقطيعة التي يدعو لها «المتفرعون» نفى للتاريخ وللواقع وليس في صالح أي شعب من الشعوب العربية، ومن بينها مصر، إنه نفى يظهر عبث دعائه، ويبرر انفكاك مصر عن محيطها الطبيعي وجذورها التاريخية القريبة (الإسلامية) يقهرها على الوقوف في واقع انعزالي محدود ليرجع بها إلى ماضٍ فرعوني تاريخي بعيد. لقد أرادوا لمصر أن تكون زعيمة رائدة وإلا «بلاش وجع الدماغ!..» الذي حاق بالبلاد من جراء التزامات مصر العربية والإسلامية. ولا يخفى قصور هذه النظرة الالتوائية التي تفهم الحياد فهماً خاطئاً، علاوة على تجاهل مقصود للأدوار التي لعبها الاستعمار، سواء في خلق مفهوم «زعامة» مصر، أو في خلق مفهوم «حياد» مصر وتقزيمها كأثر للهزيمة المنكرة التي لحقت بجيشها، وقد كان إلى عهد ليس بالبعيد يرفع

(٥) أحمد بهاء الدين في جريدة الأهالي، القاهرة، ١٩٧٨/٣/٢٢.

قادته شعار «الثورية» والانتفاء، وبالفعل، حاول تجسيم مطامع الأمة العربية في التحرير والصمود قدر ما استطاع، رغم دعاة القطيعة.

٢ - الشوفينية والواقع:

ومن الأمور العسكرية والسياسية ينتقل توفيق الحكيم إلى حملة على الأشقاء الذين عملوا على نقل:

«زعامة مصر الحضارية إلى بلادهم.. وقيمون النهضة الثقافية الخارجية بل وأنشأوا هناك المجلات والصحف العلمية والأدبية بالعقول المصرية، مما يشعر أن مركز الثقافة انتقل إليهم تاركا مصر الفقيرة في صورة التابع وليس المتبوع»^(٦).

أليس ما ينتجه أى عربى، فى ميدان الآداب والفكر لجميع العرب، سواء صدر فى القاهرة أو فى تونس أو فى بغداد...؟ إن فرقة عبد القادر البدوى المغربية قامت بتمثيل مسرحيات لتوفيق الحكيم المصرى بالجزائر وكانت الدعاية على اللافتات الصحافية «تمثيل عربى»، وفى الاستدعاءات: «... تمثيلية للكاتب العربى الكبير توفيق الحكيم...».

ذاك موقف الحكيم، وتلك مواقف المثقفين المغاربة، ولحسن الحظ أن صوت الحكيم لا يطفى كل الأصوات المصرية. يؤكد ثروت أباطة فى مقال كان له طنين (الأهرام، شهر يناير ١٩٧٧) أنه على ثقة:

«أن البلاد العربية تكن لأستاذنا الحكيم ما نكته له من تقدير وإجلال [...] ونحن على ثقة أيضا أن البلاد العربية تعتبر الحكيم كاتباً عربياً وإن أقام فى مصر فإن ما قدمه خلال نصف قرن لم يكن لمصر وحدها وإنما لكل ناطق باللغة العربية فى كل مكان».

هل ينكر هذا أى مثقف عربى؟

ما نطن ذلك قد وقع أو يمكن أن يقع، باستثناء توفيق الحكيم الذى مرق من العروبة، فكفر بآثار - توفيق الحكيم - ما - قبل - «عودة الوعى» المصطنع.

ويضيف ثروت أباطة:

«الحكيم مرشح لجائزة نوبل، فإن نالها فقد نالها كل أديب عربى، بل ما أحسب أننى أبعد عن الحق، إذا قلت إذا نالها فقد نالها كل عربى».

ثروت أباطة على صواب فيما قال، وكل ما نتمنى أن يكون نفس الشعور لدى كل المصريين، وبالأخص توفيق الحكيم، إذا نال جائزة نوبل أو غيرها، أى عربى من أى بلد آخر.

فليطمئن الأستاذ توفيق الحكيم أن الكتب المصرية والمجلات والصحف المصرية والأغنية المصرية، مازالت - وستبقى - مقروءة ومسموعة فى العالم العربى، ولها اعتبار ربما أكثر مما فى مصر

(٦) أخبار اليوم، نفس العدد السابق.

نفسها. فهل سأل توفيق الحكيم ناشريه أين توجد غالبية قرائه؟ فليتيقن، سيادته أن ما يكتب عنه في الصحف والمجلات، خارج مصر، وما تهيأ عنه من رسائل جامعية بالعالم العربي ليخالف ما يدعيه. فمنذ سنوات ونحن بالمغرب نروج باسم الحكيم لجائزة نوبل، لأنه كاتب العرب لا كاتب مصر وحدها^(٧). وستبقى الأمور كذلك لأن دعوة الحكيم لن تتجح. إننا نفرق بين سياسة بعض القادة المفروضة لوقت موعود، وبين الثقافة العربية المشتركة التي هي للجميع، من الخليج إلى المحيط، مهما تغيرت الأنظمة وتقلب الأفراد.



يكفى القفز من الأشياء إلى نقائضها ومن الحساسية المنفعلة أبداً، ومن الخلط بين الأصل والفرع! ألم يعد الحكيم يفرق بين الآجل والمنتظر المكتمل، بين الوطنية والشوفينية التي تعمي؟ يغضب عندما لا يجد قراء لما يكتب ويلعن الأمية والأمية، فإذا كثرت المجلات والصحف والكتب ووجدت قراء، وأخذت تزدهر، لعن الظروف والكتاب والقراء... فإما أن تحتكر مصر الفكر والمبادرات، وإلا تبتراً الحكيم والشوفينيون المصريون مما تنتجه بقية الشعوب العربية. إننا نرفض أن تصبح الثقافة العربية ضحية لنزوات الحكيم، فالدعوة لمصرية مصر، دعوة إلى التفكك والعزلة، في حين أن العالم، غرباً وشرقاً يرمى إلى التكتل. فلكان الحكيم يود أن نسبع ضد المجرى الطبيعي للنهر، لأن بعض الكتاب يفكرون بردود فعل عاطفية، يفعلون ولا يفعلون. يعطف (نيرون) على روما، ولكنه يحبها أكثر وهي تحترق وشظاياها تنير.. أخذ توفيق الحكيم ناي الحكمة ليفنى: «ما أحلى عزلة مصر... ما أحلى الحياد...» وإن امتلأت قلوب المصريين مرارة.



الحياد - العزلة، ولو على حساب هوية مصر ومصير مصر، ولن يتم تحقيق الحياد دون تأليب أحاسيس مصر - الشعب ونبضات قلب مصر على أشقائها، فهل من جريمة أبشع من أن تنتزع من شعب هويته وتعوضها ببطاقة مزورة، ومن أن تفك الروابط العضوية لتجعل مكانها خيوط عنكبوت؟... إنه خداع وتضليل ما أنزل الله به من سلطان، يكفر به «أهل الكهف»، كما يرفضه «طالع الشجرة».

هذه البلبلة الفكرية، هذه الشطحات القلمية تعكر الوعي (بعد عودته إن كان حقاً قد عاد). إن العرب الواعين لا يقبلون القطيعة، ويربأون بمصر أن تصبح خريطة، مجرد خريطة هامة فوق جدار، اسما يطلق على أرض، وحدود!...



القضية أن بعض حملة القلم بمصر مصابون بمركب الكمال، تنخر الزعامة ذهنهم، لا يعترفون

(٧) إن البلدان العربية لم ترشح أي فرد لمزاولة توفيق الحكيم، بل ما يلاحظ هو أن مصرياً مقيماً بالمغرب ادعى أنه مرشح (ومن رشحه؟...) فأحدث البلبلة رغم أن القضية كانت مجرد «نكته» وأن توفيق الحكيم على علم بذلك ومتيقن أنه ليس للمثقفين المخلوقة ناقة ولا جمل في ذلك وأن الحكيم هو الذي كان مرشحهم (من منظور ماضيه «العربي»).

لأحد من الشعوب العربية بأى فضل ولا يسمحون له إلا أن يكون تابعا أبداً للأبدن. فلما أخذت بعض الدول العربية تنتج وتفرض وجودها فنياً وأدبياً وفكرياً، وبدأ صدى ذلك يصل إلى القاهرة، ثار ثائر المرضى بالزعامة والريادة. ولحسن الحظ، أن هؤلاء لا يكونون إلا أقلية القلة. فأروع وأجمل وأنبل ما فى مصر سيبقى للعروبة كلها. والعكس صحيح. وأما الدعوة إلى العزلة والحياد فزبد يذهب جفاء. إن استلاب شعب هو أن : «يسلب من فكره وحضارته وأدبه وثقافته، أو على الأصح خصوصيته الأصلية المتجددة فى كل ذلك»^(٨).

فقد نجد عنراً للحكيم فى انحرافه عن اللسان العربى وعن العروبة لو كان على الأقل مردود الانحراف لصالح مصر حالياً أو مستقبلاً. والعنر يكون مقبولا لو أن الشيخ الحكيم كان يسير اليوم إلى ما شبَّ عليه. لو كان الأمر كذلك لفر للحكيم مما يدعو إليه الآن لأن «ما جاء على أصله فلا سؤال عليه». أما وأن الحكيم شبَّ على ما ليس عليه اليوم، فلن يجوز أن يُترك وهو فى «العمر الرابع» من حياته يتخبط فيها يضر بمصر والعروبة...



قد يلاحظ: وما شأنكم أنتم المغاربة وشئون توفيق الحكيم ومصر؟ الشأن شأننا لأن الحكيم عملاق من عمالقة أدبنا المعاصر. وثانياً إن الجميع يعلم أن لمصر واجبات على كل عربى، وأن لكل عربى حقاً فى مصر وعلى مصر. لهذا لن نستطيع أن نقول لتوفيق الحكيم: ارتدوا ما شئتم لكم الردة، وفلسفوا القطيعة. فالفلسفة قد تخدم السياسة لمدة، ولكن السياسة عائرة، وترجع أخيراً إلى الحكمة الأصلية، وتترك الرغبة والمراوغة تذوبان.

٣ - شعوبية جديدة :

إنها نعمة شوفينية يحدثها توفيق الحكيم، والكل يعلم أن الشعوبية بدأت بفارس وكانت حقداً على العرب، قبل أن تنتقل إلى مؤامرات سياسية. فلن يجد الحكيم ولا مصر فى غير العروبة منتهى فى التحام ولا أعماق فى مودة، ولا أصدق فى عواطف الأخوة. فليس هناك شىء كوحدة اللغة، والتاريخ المشترك والثقافة التى تكون دم ولحم أقوامنا، من المحيط إلى الخليج، شىء يستطيع أن يجعل قلوبنا تتقاسم نفس المشاعر والآمال والآلام، ونفس الغضبة، ونفس النكبة. الابتسامة عندنا ضحكة لها صداها بالنيل والفرات وأبى رقرق... والزفرة بالقاهرة ترددها أنفاس العرب أجمعين. فإن اختلفت الأنظمة السياسية فإن الشعوب على قلب أمة واحدة^(٩).

تؤكد هذا لأننا لمسناء وعشناه فى أوضاع مختلفة (١٩٤٩، ١٩٥٦، ١٩٦٧، وأكتوبر ١٩٧٣) وفى أكثر من بلد عربى. رأينا الناس بالمغرب قد أوقفوا تجارتهم وأعمالهم والتحقوا بالمقاهى والدور ليسمعوا عبد الناصر يخطب عقب نكسة ١٩٦٧، وهم يبكون، والنساء تولول. فالعرب حربنا،

(٨) عبد الكريم غلاب، الفكر العربى بين الاستلاب وتأكيد الذات، ص ٧ تونس الدار العربية للكتاب ١٩٧٧.

(٩) وجدان جماعى فطرى، ولكنه لا يكون «القومية» كحركة وتنظيم منظر.

حرب الجميع، كما عرف الناس، في الأزقة والمنازل، بالمدن والقرى، أيام عيد بلا مثيل، في معارك أكتوبر الأولى لأن النصر والمجد نصر ومجد للجميع: في الرباط، وفاس، وفي بليدة وتلمسان شاهدنا الرجال يتعانقون، والبنات تزغردن.



هذا المناخ لا يوفر الشروط الموضوعية لقيام شعوبية. فأسباب ظهور الحركة الشعبية على عهد الأمويين معروفة: عنصرية عربية مقبنة ضد العجم، جرت إلى رد فعل عنيف معاد للعرب. فما نطن أن الشعب المصرى يمثل أرستقراطية عنصرية حتى ينقلب على العروبة خصوصا وأن القضية هنا ليست بين عرب وعجم، بل بين عرب (أقلية من الكتاب والصحفيين القاهريين) و ١٥٠ مليون عربى موزعين على وجه البسيطة. إن الأوضاع الحضارية سوت بين جميع الشعوب العربية، ووحّدت الجميع في التخلف بحيث من البطلان والافتراء على الواقع والتاريخ أن يصرح توفيق الحكيم بأن انتهاء مصر العربى:

« كان مصدر مصائبها ومحتتها عبر التاريخ المعاصر ».

إن تفضيل هذا الشعب على الآخرين، ورمى العالم العربى بالخصيسة والنقيصة لإثم عظيم... أهو تأمر صادر عن وعى، أو مجرد اندفاع غوغائى لا شعورى؟
فإن كان الأول فجريمة لا تغتفر، وإن كان الثانى فغباوة، ومن الممكن أن يتراجع عنها صاحبها بعد أن يعود إليه الوعى (مرة ثالثة).

كلنا، أردنا أو لم نرد، متخلفون، وكلنا نعمل للغلبة على التخلف، ونريد أن نكون متآزرين فى السراء والضراء ضد ما حولنا وما يحيق بنا. فإذا كان لابد من تفاضل فليكن لحساب أفراد يخلصون فى العمل على حساب من يتقاعس أو يخون القضايا العامة المشتركة. والنماذج من هؤلاء وأولئك توجد فى كل أرجاء العروبة. إن الكريم من كرم وجدانه وهمة وأفعاله.



غرورا، أو مبالغة، يدعى توفيق الحكيم ومن على شاكلته أن المصريين وحدهم أهل الريادة فى العالم العربى، أنهم وحدهم متحضرون وباقى العرب متخلفون. إنها دعوى تبرير الحياد الانتحارى. فمرة أخرى، وأخيراً، نسأل عن الفائدة المتوخاة من هذا الحياد. فلا الاتحاد السوفياتى ولا الولايات المتحدة ولا أوربا تقبل أن تمنح ثقتها وتعاون بالتساوى دون حساب مضبوط، مادى أو استراتيجى، مع دولة تصفع بحياد حاد أشقاءها فى الوقت الذى هى فى أشد الحاجة إليهم، وهم فى أشد الحاجة إليها. فلا محالة أن مصر الـ « محايدة » المعزولة ستضعف شوكتها ويخف ميزانها الدولى. فماذا أعدت ضد القوى الغاشمة التى تتربص الدوائر بالضعفاء والمستضعفين^(١٠).

(١٠) طرحت هذه « التنبؤات » التشاؤمية قبل محادثات كامب ديفيد. طبعاً إن اللعبة لم تنته بعد...

إن الحياد - الهروب ليس إلا سياسة النعامة. إنه مجرد زوبعة في الرمال تعمى النعامة، ولا تضمن لها أى خلاص . لكن، لا خوف على النعامة إذ لا صحفيين لها ولا كتاب ليفلسفوا حيادها ويسفلطوا من أعلى الصومعة العاجية فيلهوها عن الظروف الحاسمة. على أن الاختيار أصبح اليوم واضحا ، وانتفاء مصر للعروبة ليس اختيارا ولكنه انصهار.

لا نود أن نذهب بفكرة الحياد عند الحكيم إلى خلفياتها، إيماننا منا بأن للوعى عودة صادقة تكفر عن الانزلاقات الانتحارية. فلولا ذلك لتعرضنا للإبهام المقصود الذى يضيفه الحكيم على مفاهيم مثل «أدب» و «تعاون» و «صداقة» كما يظهر من مراسلاته مع وزير إسرائيلى أبا إيبان. نعم، له الحق فى مراسلة من يشاء لكن المراسلة الحكيمية ترمى إلى إحلال أدباء صهيونيين مكان الأدباء العرب. فنحن نتمنى أن تتحقق الظروف المواتية لتعاون بين كتاب إسرائيليين مع كتاب عرب، ولكن بعد أن ينتهى الاحتلال الإسرائيلى للأراضى المفتصة وتتوقف الهجومات على جنوب لبنان ويعترف الفلسطينيون بفلسطينهم.

العبرة الكبرى التى لا مفر من الإقرار بها هى أن التنازل عن اللسان العربى أول خطوة فى الانزلاق نحو الشوفينية، ثم العداء للعرب. فمثل اللبناني سعيد عقل بارز على طريق التخريب. بدأ بالدعوة لاستعمال الحروف اللاتينية واللغات العامية، فانتهى بالتحالف مع سعد حداد، قائد الميليشيا التى انفصلت عن الوطن الأم، وجعلت فى جنوب لبنان قواعد هجومية تحت تصرف إسرائيل. فالمخاطرة باللسان القومى خطر على كل القيم.

كان من المتوقع أن يصدر رد فعل من الجامعة العربية على أمثال تلك المواقف، إلا أن الجامعة هى نفسها كانت، فى الظروف العصيبة والحاسمة، مبهمه، اسما ووظيفة، وكانت «محايدة» أكثر من المحتمل^(١١). الهدف من إنشائها (من المنظار البرىء للشعوب العربية) أن تحقق وحدات عربية، إلا أنها خيبت الآمال. لقد بدأت من حيث كان يجب أن تنتهى. فهى «جامعة الدول العربية» لا جامعة «السوق العربية» وجامعة «برامج التعليم العربى»...

(١١) المقصود: الجامعة العربية وما تفرع عنها، منذ التأسيس حتى حركة إنقاذها فى السنين الأخيرة (١٩٧٩). فكل آمال العرب أن توفق فى تحقيق التجديد فى البنيات والتصميمات، بجدية: وكذلك فى القضاء على تقاليد سياسية «قتل الوقت» فى تناول القهوة والمشروبات الباردة، داخل المكاتب.

وأخيراً!

بعد الدردشة مع توفيق الحكيم التي استخرجنا منها أن التخلّي عن العربية يقود إلى التخلّي عن الشخصية الوطنية، سننتقل الآن إلى موضوع أوسع، إلى مصطلحات جديدة في وضعها الحالي، وهي تتأرجح بين تجديد فوضوي وتحجير قاتل. لقد طال زمن الصراع بين حلم أطول من الليل يداعب المخيلة وبين الواقع وهو يصدم البصر والعقل. فمن كثرة الانتظار، لم تعد الحماسة تلهب الأمل.



يا مكاتب التعريب في العالم العربي! إلى متى سننتظر؟

إنكم تفرقوننا بشعارات وبمطبوعات، ولكن:

ما حال التعريب عملياً؟...

إلى من نشكو الأجهزة المسؤولة عن التعريب التي مازالت مفتقرة إلى منهج علمي يتجاوز المظاهر؟...

لقد رسمنا، على عجل وبخطوط خفيفة، صوراً تقريبية لمفاهيم مبهمة (تعريب، عروبة، تاريخ، ديمقراطية، شعب، نمو، لغة،...)، وإننا لنلاحظ أن الالتباس لا يعترى تلك المفاهيم وحدها، بل هناك كثير غيرها يحتاج إلى نخل وبلورة. من أهم تلك المفاهيم: «أصالة» و«معاصرة» و«عقل» و«عقلانية» و«تطور»... كما سنرى.

في هذه المرحلة من البحث سيبرز العرض ظاهرة، هي أن المباحث التي سيتناولها الآن وثيقة الصلة بالمباحث التي تقدم الكلام عنها: فعقلانية مرتبطة بمفهوم منطق، كما أن أصالة ومعاصرة لا تتحددان في عزلة عن مفهومي تاريخ وتراث. فالذين يقدسون الماضي في ذاته ويتخذونه معياراً وحيداً، ومرجعاً أحداً لمناظرهم في الحياة، لن يستطيعوا أن يدركوا معنى «أصالة» ومعنى «معاصرة». إن الماضي ليس هو الـ «معيّار» بل مجرد شاهد ومعلم بالنسبة للتقدم والتخلف، على السواء. كذلك الزمان «الحاضر» ليس له في الحقيقة حضور فعلي، وإنما يمرّ. أما المستقبل، بما أنه لما يحل بعد، فلا بد من معلم لما تم لتركز عليه، تاريخياً، شخصيتنا وهويتنا. فالنقلات التأملية التي تصمم المشاريع المستقبلية، وتمنطقها، في حاجة ملحة لموازن. كل مشروع يبدأ صورة ثم تصميمها قبل أن يتحقق. فالماضي ليس خزانة نموذجية قارة بقدر ما هو حصيلة لتجارب إنسانية. ومن العبث أن يخرج ما ليس بكائن مما لم يكن. وتعتمد النقلات الفكرية على التخيل والتذكر، وإن الذاكرة أساس كل تخيل وكل تأمل، سواء كان خاطئاً أو خلاقاً.



يريد منا التراثيون المنغلَقون أن نبقى منكمشين أبداً على التراث بعد نزع دمه ونفيه في القرون الغابرة، بلا حضور فاعل بيننا. يريدنا التراثيون مجرد صدى للماضي، في حين أن المعاصرة تلزمنا أن نرغمهم على أن يعترفوا بنا كأصوات تحدث صدى. صدانا متحرك ويعبر عن أفعال. فالميراث، مهما ضخّم جرمه وعظم كيفه محكوم عليه أن يضمحل إذا لم تضاف إليه موارد، ووقف عن التجدد الدائب.

فما هو التراث؟

وما الأصالة؟

القسم الرابع
تأصيل مع تعصير

يبلغ الفن قمة الروعة عندما يصل إلى التعبير بصدق، إما عن
واقع حدث، وإما عن واقع هو بصدد الوقوع، أو عندما يصل إلى
الإشعار بواقع متوقع.

م. ع. الحيايى

الفصل الأول

الأصالة ليست مقبرة

١ - إفراط، أو تفريط :

من الغلط أن نعتبر الأصالة معلماً أو معياراً للحكم على المستقبل بالقياس إلى الماضي، لأن الثبوت والاطراد علامتان على الركود والتجمد، وهذان يخالفان صيرورة التاريخ.

فزكى نجيب محمود على حق عندما يؤكد أنه إذا أردنا أن نتشرب روح عصرنا لابد أن نزيل عن الماضي كل ما نتوهمه له من عصمة وكمال، إلا أننا لا نؤكد قوله:

«مهما تكن وسائل الماضي الثقافية والحضارية ملائمة لظروف عصرنا، فهي بالضرورة تفقد هذه الصلاحية في ظروف عصرنا»^(١).

إن شروط الحياة في عصرنا تخالف شروط الحياة في الماضي، لكن لم يحصل طلاق، «قطيعة» بين الحياتين. لذلك:

فإما أن وسائل الماضي «ملائمة لظروف عصرنا» فيكون عصرنا امتداداً للعصور الماضية، من بعض الوجوه، وإذن لا «تفقد الصلاحية» كلياً، وإما أنها «تفقد الصلاحية» فتكون غير «ملائمة لظروف عصرنا».

يظهر أنه تسرب في حديث زكى نجيب محمود تناقض مع الإشكالية التي وردت في كتبه القيمة الثلاثة^(٢) التي ترمى كلها إلى البحث عن وسيلة تلتقى فيها الأصالة بالمعاصرة وتمتزجان. فلماذا: «مهما تكن وسائل الماضي الثقافية والحضارية ملائمة لظروف عصرنا» نحكم عليها بأنها «تفقد الصلاحية في ظروف عصرنا»؟

إن ظروف عصرنا نتاج تفاعل الثقافات على مدى الأجيال، وليست هم براكين تفجرت بغثة!... الخصائص الموروثة لا تبقى كما هي، بل تنصهر مع المكتسبات، في أوضاع جديدة، وهذه بدورها تتغير بالاكْتساب وتصبح عناصر مخصصة ومنصهرة، في ظروف أخرى.

(١) ثقافتنا في مواجهة العصر، ص ٩٦.

(٢) انظر، هنا المدخل.

٢ - شبه إجماع على.. سلبيات :

يختلف الدارسون للذهنية العربية الإسلامية في الجزئيات، ولكنهم جميعاً ينطلقون من فرضية أساسية، هي أن الذهنية العربية ضحية للتراث، فهو الذى جمدها وكبح إمكاناتها. هكذا رُبط مفهوم أصالة بدلوله اللغوى فأصبح يعنى:

«الانتساب إلى الأصل والارتباط بعجلة الأجداد والتميز بسمات تحدد هذا الأصل وتعبّر عنه أبلغ تعبير»^(٣).

فعن هذا التراث - الأصالة (حسب خصومه)، ورث الذهن العربى الإسلامى العيوب التى يتميز بها، ولربما سيبقى يعيش أبد الآبدين تائهاً فى هذه الدنيا على هامش العصر، لا يسهم فى التاريخ، لا منتجاً ولا مستهلكاً!..

نحن لا ننكر أن عرب اليوم مهمشون، لكنه تهميش ليس أصيلاً ولا كلياً. ومن العبث أن يعزى إلى الأصالة. تتجذر الأصالة فى كيان شخصى وجماعى فى تاريخ وثقافة، فهى هوية وانتباء. إن الغرب - النموذج هو نفسه يحافظ على أصالته ويدافع عنها. فالانحطاط والتخلف إنما هما أعراض تاريخية أصابت الذهنية العربية فأوقفتها لحين، دون أن تغيرها، رأساً على عقب إلى الحد الذى يتخيلها عليه بعض منظريننا. وأسباب الانحطاط والتخلف تتجلى فى كثير من بلاد العالم الثالث، وها نحن نشاهدها تتسرب وتتفشى عند غير الثالثيين، وقد تظهر غداً فى أعظم بلدان العصر. إن التخلف لا يُحتكر، كما لا يحتكر التقدم. فمن المبالغات العبثية أن تعتبر الذهنية العربية كأنها انكالية محض وانهازمية مطلقة. جاء فى قوله «لزكى نجيب محمود:

«فليست حدود الصواب والخطأ من صنع الإنسان [العربى] لكنها حدود شاءها الله للإنسان».

فكأن زكى نجيب يحاول أن يعلق انتباءه المتحمس للفلسفة الوضعية عندما يصدر أحكاماً قيمة على ما يسميه بالذهنية العربية:

فأين هى قواعد الاستقراء التجريبى؟

وأين هو التحرر والملاحظة والاحتكام إلى الوقائع؟

فهل تناسى زكى نجيب محمود أن الفكر العربى قد تأمل وأنجز روائع إبداعية، من المفيد والطريف، مخترعاً وكاشفاً لآفاق من العلم والفلسفة؟

إن ادعاء زكى نجيب محمود أن «حدود الصواب والخطأ» ليست من صنع الإنسان العربى تحديد عشوائى لا يعتمد على تحليل لقضايا تاريخية عامة، ويتناسى الفكر العربى الإسلامى وهو يكيف التاريخ ويغير مجراه. ولقد حقق ذلك الفكر، فى العصر الوسيط، ما يعتز به الفكر الإنسانى على العموم.

(٣) أحمد المسناوى، المحرر الثقافى ٢٤ نوفمبر ١٩٧٦.

كانت للإسلام، سواء في الإطار الديني أو في الإطار الدنيوي، مبادرات ثورية ومواقف شمولية. لذلك، فهو وإن حدد إطاراً للسلوك والمعاملات، لم قيد حريات الإنسان، بل إن ما فعله هو أنه شرّع لها طرقاً واضحة للتحرك. فبلا تلك التحديدات والأطر، لباتت المعاملات فوضوية، داخل النسق الإسلامي، ولما حصلت إبداعات منسجمة فيما بينها ومع النسق ككل.

ينطلق الطابع المميز للذهن العربي الإسلامي ولتجاربه من حريات مقننة ترمى إلى تناغم طبيعة الإنسان مع الطبيعة.



ومما يؤخذ على الفكر العربي الإسلامي التصاقه بالأصالة، ويؤخذ على الأصالة التصاقها بالماضي^(٤). الواقع أن الأصالة ليست الماضي، بل ترتبط بالماضي. وهو لا يبتلعها، وإنما يعطيها أرضية تاريخية تجمع الأغصان الحالية بالجذور في وحدة الشجرة. فالأصالة وهي تضم الماضي إلى الحاضر تصنع صدى لتجارب وجودية وتردد بقوة الوعي، رنين تساؤلات مصيرية.

ربما كانت الفلسفة الوضعية عند زكي نجيب محمود مسئولة، إلى حد ما، عن تصويره شبه اليائس للأصالة العربية الإسلامية وللذهنية التي شاركت في إخصاب تلك الأصالة. فوضعية زكي نجيب محمود فلسفة انتقائية وصفية:

«تكتفى برصد الحركة الفكرية والظواهر الحياتية مجزأة دون أن تتبع خط سيرها العام لاكتشاف قوانينها العامة»^(٥).

إن الوضعية، بصفاتها الانتقائية، ورطت زكي نجيب محمود إذ أدخلته في إميتين بلا مخرج^(٦): إما العقل، وإما الخرافة، إما الأصالة، وإما المعاصرة. إميتان تجعلان الاختيار محدوداً، إن لم يكن غير ممكن، ومجانباً للواقع. فالوضعية تحارب الميتافيزيقا (= «خرافات»). لكن، أن تجعل من العقل معياراً مطلقاً، المعيار الأوحده، هو كذلك خرافة؛ أن يفترض أنه لا وجود للامعقول، وللغلط المنطقي، وللخلف والتناقض، و... فمناقض للواقع. فالذي يتبنى ذلك الافتراض إنما يضع مصادرة بلا بداهة، مصادرة لا تقوم على إثبات تجريبي قار، وشامل. إن عصمة العقل خرافة.

طبعاً، بالعقل يُثبت وجود الحتمية. إلا أن الذي يؤمن بالحتمية العلمية ويؤمن بمقتضياتها الواقعية والموضوعية وبمجموع القوانين التي تترتب عن ذلك إيماناً لا ريب فيه للعالمين، مضطر، في نفس الوقت، إلى أن يعترف - حتماً - بوجود اللامعقول، وبتواجد الحتمية مع الاحتمال واللاتوقع والمصادفة والأعراض.

حتمية الواقع لا تعارض حتمية اللاواقع، كما أن حتمية العقلنة لا تعارض حتمية وجود

(٤) انظر هنا «الفكر نتيجة صراعات»، الفصل الثاني، من هذا القسم.

(٥) أحمد المسناوي، المرجع السابق.

(٦) إمية: (E.) Alternative, (f.) Alternative

اللامعقول. إن العقل حر في حدود ما يرسمه له الواقع المعقول، أى أن الواقع لا يدخل كله في إطار مقولات العقل، فما يصدر عن العقل ليس كله عاقلًا ومعقولًا.

فباسم الواقع (المعقول واللامعقول)، يمكن محاكمة العقل، ولكن العقل يكتفى بالتأمل في الواقع (وبالخصوص ما فيه قابل للتعلل)، فهو لا يستطيع أن يحكم عليه، أو أن يحاكمه بأجمعه^(٧).

٣ - لكل عصر عصريوه :

لا اعتراض على استعمال «عصرى» وصفًا لمن أحسن اندماجه في القرن العشرين. لكن، من التجنى على اللغة وعلى الواقع أن نصف بعصرى من يتقن، فحسب، رقصة «السوينغ» و «بوب ميوزيك»، ويعرف آخر موضة في الأناقة، أو من يكثر من استعمال «حرمان» و «استلاب» و «إيديولوجيا» و «دياليكتيك» و «كبح»، وألفاظ أخرى لها سحر «الموضة»...

إن لفظ «عصرى» نسبة إلى عصر: فالعصرى من ينتسب لعصر ما، وبما أن كل الناس عاشوا، أو يعيشون، في عصر، فكلنا عصريون.

وضع المجتدون، في مقابل «عصرى»، زيادة على «رجعى»، لفظ «ماضوى»، من «ماضوية»، وهى عندهم: اتخاذ الماضى مرجعًا، على حساب العصر. فالجميع عصريون (إن أبا نواس مثلاً عصرى، بالنسبة لعصر بنى العباس، ومعاصر لهارون الرشيد...)، كذلك إنه ماضوى، لأن لكل شخص ماضياً عليه تتأسس شخصيته، وبه تحدد كينونته ويتم تشخصها. فالماضى حضارة وثقافة، أى تراث مشترك، وذاكرة جماعية، ومن هنا فهو «أصيل» فى الشخصية.

وبما أن التواصل من أبعاد الذات العميقة، «الإنسان حيوان مدنى بالطبع» أى حيوان يتواصل مع آخرين، فكلنا إذن «معاصرون» بالطبع، معاصرة مع جميع من يحيون وإيانا نفس العصر، وكلنا معاصرون لمن تجمعنا بهم ثقافة أو تراث؛ لأن لنا ذاكرة شخصية وذاكرة جماعية. عاصر أبو نواس هارون الرشيد وزبيدة وكان يحفظ المعلقات، ويعرف الكثير عن أصحابها، أكثر أحياناً مما يعرفه عمن عاشوا معه فى البلاط العباسى. وحفظ أبو نواس القرآن، واطلع على تاريخ الفترة التى تفصل وقته عن بداية الإسلام، ذاك هو أفقه ذهنى والثقافى ومنظاره على التاريخ الذى يمارسه، وعلى التاريخ الذى يملأ ذاكرته وتخيلته ويثرى تفكيره.

فنحن جميعاً عصريون، ورجعيون ماضويون، فى نفس الآن، وبالتساوى، وسيبقى هذا التخريج مقولةً محتملة الصحة إلى أن تحدد مفاهيم «معاصرة» و «ماضوية» و «رجعية» تحديدات أخرى، لا التباس فيها ولا غموض.



قام كثير من الكتاب العرب بتحديد «معاصرة»، لكنهم وقعوا فى تناقضات.

(٧) انظر هنا «مطلعية العقل» فى الفصل الثانى من هذا القسم.

فمنهم من يدعى باسم التقديمية، ضرورة الاستغناء عن التراث العربي الإسلامي لأنه عائق في سبيل التفتح والرقى، ولا بد من تنظيف ذهننا الحاضر من بقايا ما علق به من آثار ماضى الأجداد، ومن بين ذلك اللسان العربي لكونه ميتاً ولا يقدر على مسايرة صيرورة التاريخ. فعلى مثل هؤلاء المدعين للتقدمية والإصلاح ينطبق المثل «أراد تطييبه فأعماه».

وهناك طائفة أخرى تُقدّم لنا الغرب، بكل ما له من مزايا ومساوئ، كنموذج أوحده يجب أن تندمج فيه كي ننجو، ولا نجاة عن غير ذلك الطريق.

هذا موقف فكرى، له حرمة. بيد أن الغرب بنى ثقافته المعاصرة على أصالته، في حين يظهر أن أولئك المصلحين العرب يريدون من أن نقفز من لا شيء إلى حضارة القرن العشرين، أو على الأصح، إلى ما وصل إليه الغرب في القرن العشرين، متجاهلين التجارب والتيارات الفكرية والتطبيقية الأخرى. إن الوقفة العربية الإسلامية مطالبة في الواقع، بأن تحتك بكل التيارات المعاصرة، في «تعرب» وتصهر في ذاتيتها وفي «أصالتها». ما هو حرى بأن يعينها في الكفاح ضدّ التخلف.



فهل الغرب كله محاسن؟

يفترض بعض مثقفينا أن المعاصرة تقتضى من العرب، قبل كل شيء أن يضحوا بترائهم ليتم الاغتراب على أكمل حال. فما مقدار الربح في هذه المقايضة؟

إن محاكاة العرب للغرب استلاب، ومحاكاته وحده يضاعف هذا الاستلاب. على أن هناك مستوى ثالثاً للاستلاب، وهو الأفظع: أن نقلد غرباً متحرراً أبداً، وبحركاته ينمى باطراد المسافة التي تفصلنا عنه، دون أن نحافظ على أرضية ومعالم. إنه التيه في متاهة. فنحن، إذن لسنا مستلبين من لدن التراث العربي الإسلامي، كما يدعون، بل من قبل صورة وهمية عن الغرب، تهمشنا أكثر فأكثر، لنزداد انفصالاً عن مكوناتنا الأصلية والأصيلة.

فعلاوة على هذا الاستلاب الحزوني، شكلاً وكيفاً، نسجل أن الصورة الوهمية عن غرب وهمي ترعرعت نموذجيتها في عقلنا الواعى وفي عقلنا اللاواعى. إنها صورة تنزع بإصرار إلى توقيف حركات الغرب ومزجه بعالم «نا». وبقدر ما ينفصل الأنا العربي عن جذوره الأصلية بقدر ما يغدو قابلاً لكل تشكيل ولكل تكييف يمارس عليه، مع وعى منه أو بدون وعى، مادام قد أمسى لا هو ذاته ولا هو غيرها. ينساق المستلب إلى أن يحيا في زمان ليس، عملياً، زماناً واقعياً، أو على الأصح ليس زمانه. واندفاعاً مع التعود على الفردية، يؤدي أو يفرض نمطه من الحياة على مجموع البشر.

بناءً على ذلك، يتواجد عالمان، عالم التغير والتجدي، وعالم التماثل الفاقد للحركة، انبهاراً دائماً أمام تصورات خيالية عن الغرب المثل.

إن الغرب نفسه يختلف باطراد عن نفسه. إنه في صيرورة متصاعدة. فلا غرابة أن يعتمد

الغربيون على تراثهم الخاص عساهم يحافظون على معالم ثابتة في هويتهم، ويتفتحون على ما يجري خارج مناطقهم، دون تخوف من الذوبان.



لن توصلنا الاتجاهات السابقة إلى الغاية المنشودة، إلى التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، لأنها تجعل بين قوسين التاريخ العربي الإسلامي، في حين تدعونا إلى الانفتاح على معاصرة مبنية على أصالة تركز على تاريخ الغرب. يقيناً أن هذا الاتجاه يجرّ إلى استلاب مضاعف: حرمان. من التواصل مع التراث القومي وتقليد كبشى لتاريخ أجنبي.

إذا كانت المعاصرة انتفاضة ضد التقليد والجمود، يستحيل ألا يباركها كل مثقف واع. أما إذا اعتبرت انتفاضة على ركام الأصالة (الهوية الثقافية والأخلاقية وهي تستثمر في تكوين وتكييف الشخصية الحالية) فلن يرغب أحد أن يرمى في أحضان الغير، تزكية للزعائمة الغربية. إننا نقاوم المفاهيم الخرافية والمباحث الضبابية التهريجية التي سُجِنَا فيها على يد الاستعمار، وما نزال سجناءها. فالمقاومة، في الواجهتين، تجعلنا «تقدميين» بالفعل، لأنها مقاومة يفرضها مثل أعلى نعمل على تحقيقه. إن التطور والعقلنة والموضوعية تؤلف البديل العلمي للتفكير الخرافي.



فمقابلة معاصرة بأصالة مرفوضة. لم يرو التاريخ أن أمة بلا أصالة استطاعت أن تتعصر. لا ينازع بعض المنظرين العرب في هذا، لكنهم يطلقون معنى خاصاً على معاصرة: فالعصرى هو الغربى أو من يتشبه به؛ كما أن العربى أصيلى لأنه فقد قدرته على التكيف مع التغيرات فأمسى غريباً في العصر، ما ضوى ذهن والسلوك.

لنفرض الآن أن الهدف من التعصير هو أن نجعل منّا نسخة طبق الأصل للغرب، إذن، فننسلخ انسلاخاً كلياً عن شخصيتنا لنخلع عن ذواتنا لباس الموت المحنط. أنكون حقاً بذلك توفقنا حقاً في الحصول على بديل لأوضاع التخلف؟

هذا النوع من الإصلاح والتقدمية لن يلقى بالشعوب العربية إلا في مغامرة الغربة، التلف لأن التطور والتقدم لا يحصلان بطلاء براق لامع تُبرنق به عظام وهى رميم.



حسب التنميط الذى يتقدم به المفكر الكبير زكى نجيب محمود، من كتابه «ثقافتنا في مواجهة العصر» إن الذهنية العربية مختلفة عن النمط الذى يجعل القرار الإنسانى غير مسبوق بقبليات. إن وجهة النظر العربية:

«تفترض أسبقية المعيار الذى يقاس به القرار في صوابه أو خطئه»^(٨) بعد إقرار هذه الخاصية العجيبة، يتساءل المؤلف:

(٨) نفس المصدر، ص ٥٧.

«هل يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان عربياً يحمل هذه الوجهة من النظر، وأن يكون في الوقت نفسه معاصراً يتطور مع الزمان وتغيراته السريعة؟»

على هذا السؤال، يمكن إبداء ملاحظتين:

كل الذين يزعمون أنه من الممكن أن تدخل أمة المعاصرة، ولو بلا أصالة، يضربون المثل بالولايات المتحدة، «العالم الجديد». بيد أنهم يتغافلون عن أن الأمريكيين الشماليين ورثوا أصالة أوربية حملوها معهم، في موجات استيطانية متوالية. فاختلط هذا الإرث الضخم بما كان عليه السكان الأصليون. فالأمة الأمريكية الشمالية مزيج ثقافات اندمجت وزواج بين أجناس مختلفة أتت من القارات الخمس. حقاً، قتل القادمون الكثير من الأهالي الأصليين، لكن كانت الحرب هي نفسها احتكاكات حضارية، رغم كل سلبياتها.

يستخلص، مما تقدم، معارضة بين «الإنسان العربي» وهو، على ما يظهر شبيه بالبدائي، لأن ذهنيته ذهنية خاصة، (ترفض الحرية والمسؤولية والسببية)، وبين الذهنية المنطقية العلمية القابلة لتجدد، أي العقل القابل لأن يكون:

«معاصراً يتطور مع الزمان وتغيراته السريعة» (نفس الصفحة).

ماذا ادعى المستعمرون، عندما استولوا على أراضينا؟

ألم يؤكدوا، في الإثنولوجيات الخاصة بالعالم الثالث، أن الذهنية ذهنتان، الأولى، تتحرك في مرحلة ما قبل المنطق وهي في طور السير نحو اكتساب المنطق (بفضل الاحتكاك بالاستعمار)، وذهنية المنطق والإدراك العلمي الخالي من الخرافة والسحر؟

- حسب نظرية زكي نجيب محمود، هل ذهنية العربي غير عقلانية تؤمن بـ «قانون المشاركة» وتعم في ثقافة درويشية تقوم على الأدعية والكلمات السحرية، فيقضى أصحابها أوقاتها في فكّ ما فيها غرابة وغموض ورموز؟.

إن المفكرين الذين يلحّون على أن للذهنية العربية بنيات خاصة تميزها عن بقية الأقوام البشرية، إنما يبرّرون، عن غير قصد، الإثنولوجيا المصنوعة، بعون الاستعمار ولصالحه، ضدّ الشعوب الضعيفة.

إن الأصالة أنماط الانفعال والتفاعل، فهي إطار الوجدان والضمير في ترابطها بفردية كلّ فرد وبالفردية المجتمعية. إنها نسق عام تنتظم، فيه وبه، حركية العلاقات الجماعية.

فالتقدمية الحق، أو المعاصرة الحق، لا تقصد خلاص الشعوب من ذواتها، بل ما تقصده هو أن تحرر الشعوب مما يصيبها من انحرافات عن صواب ذاتيتها بالانسلاخ عنها أو بالانغلاق عليها. إن

وجدان الشعوب وذهنيتها معرضان، على الدوام، لانحرافات تزحف من كل ميدان فتتوقع الثقافة وتنفسخ الأصالة، ثم تغلق.

إن هذا لتجمد خطير على المعاصرة وعلى الأصالة معاً.

٤ - معاصرة تزرع التخلف، ومعاصرة تسهم في بناء المستقبل :

كل أصالة تنغلق على نفسها تيس وتذبل، فيزدرها الأجنبي، كما يزدرها قومها. ففي موقف المتعصبين لها دون تفتح على العصر والصيرورة تأمر عليها، إنهم مقبروها. مثلهم في ذلك كمثل أنصار المعاصرة الذين يجهلون أو يتجاهلون تراثهم القومي، فيسيثون إلى أمّتهم وإلى استمرارية التمدن. فيتكامل الأصالة مع المعاصرة نسمو عندما نسمو، وعلى حسابه يكون سقوطنا، عندما نسقط.

ذاك ما يغيب عن بعض الكتاب.

ففي عدد من دعوة الحق^(٩) مقال عن «الإسلام وقضية المعاصرة» بقلم أنور الجندى. مما جاء فيه:

«إن الإسلام لا يقر الاستسلام لرقّ العصر ويرى أن روح الأمة أعظم من روح العصر» (ص ٢٥).

ما نظن أن الإسلام لا يقر روح العصر، أو أنه يقارنه بروحه. فما كانت المعاصرة، أى التاريخ في سيره وتغييراته الدائبة، ليعارض الأديان أو العلوم أو الفلسفات أى العناصر الحية التى عليها يقوم كيان الأصالة، وبها يتغذى التأصيل. نعم، الأصالة تستمد عناصر التجدد، وبها تتركز البنيات الثابتة، أى معالم السير. فالدين، أى دين، لم يكن، ثم كان، أى أنه حدث في عصر ما، أثر فيه، وتأثر به حتى حصلت معاصرة. فبفضل الديانات الإبراهيمية، تبلورت مفاهيم، وتجددت النظرة إلى الإنسان وإلى الكون وانتشرت مبادئ أخلاقية وقيم. جميع ذلك صار مكتسبات إنسانية، أى أصالة تتجدد. ألا يقال إن «الإسلام صالح لكل زمان ومكان»، بمعنى أنه عصرى في كل وقت، ويتكيف مع مختلف الأمكنة؟

إن أية معاصرة قابلة لأن تتأصل، تاريخياً لتضحى تراثاً إنسانياً أو قومياً، حسب تحركات وبقطة من يتعاملون معها.

وعليه، لا يمكننا أن نزل الأصالة، أية أصالة، عن مجرى التاريخ في تجدده، في تعصره.

ويقلص صاحب المقال معنى معاصرة، مصرحاً أن:

«روح العصر ما هى إلا طائفة من التقاليد التى شكلها العصر» ص ٢٥.

تلك التقاليد لم تأت من لا شيء بل فيها ما جاء من الأديان، لأن الأديان، من جملة ما هي، تقاليد أغنت التاريخ البشرى. ولا توجد تقاليد مجردة عن علاقات صميمة بمعتقدات، وبأخلاقيات ومفاهيم إجرائية. التقاليد تاريخ حى.

على هذا، لا نرى معنى لقول الأستاذ أنور الجندى:

«الدعوى التى يطرحها الغربيون بقولهم إن الإنسان يجعل نفسه جزءاً من عصره. ومعنى هذا أن يضحي الإنسان بالقيم والضوابط التى أقرها الدين الحق» (نفس الصفحة).

إن دعوى الغربيين دعوى يقرها الواقع: فالإنسان ابن عصره. فهل ينكر صاحب المقال الفاضل أنه، كصحافى مصرى مضطر إلى العمل طبقاً لمنهج عصرى، وبآلات عصرية. ألا يأكل ويلبس ويتنقل، حسب معطيات وتقنيات عصرية! إنه ابن عصره، من القلم الذى يكتب به والمذكرة التى بها أرقام الهاتف، إلى آلة الهاتف نفسه، ومصعاد مبنى الجريدة التى ينتسب إليها.... فهل فى هذه المعاصرة ما يعود عن الدين، ويرغمه على «أن يضحي بالقيم»؟ فى كل الأزمنة تحتد الصراعات بين الأجيال، وبين المفاهيم، وبين التقاليد. ومع ذلك، بقيت الأديان حيّة، إيماناً وسلوكاً. كان دائماً من بين البشر من يحافظ على الضوابط والحدود التى أقرها دينه، ومنهم من لا يحترم أية قيمة، من أى منبع أتت، فلا توجد قوة فى الدنيا تستطيع أن تفرض على أو على العزيز الأستاذ أنور الجندى أن يقبل كل ما يقدم العصر، فى أى ميدان، أو أن نقر ما لا نؤمن بصلاحيته، أو أن نتخلى عما آمنّا أنه حق وقيمة. لهذا، لا أصادق على تصريح الأستاذ الجندى من أن:

«واجبنا أن نرد المجتمع إلى الأصالة».

أية أصالة؟

إن ماضينا ليس هو سيرة الصحابة الراشدين «ومن تبعهم بإحسان»، وليس تصرفات عمر بن عبد العزيز، فحسب والحكام والفقهاء المجتهدين، والمتكلمين المتضلعين، والعلماء ذوى الاختراعات ولا... ولا... أصالتنا هى كل ما صدر عن الأجداد، الفضلاء منه والطلحاء، بها قيم، وبها عوائد معادية لتلك القيم.

فما معنى وجوب «أن نردّ المجتمع إلى الأصالة»؟

أنرجع به إلى عصور غير عصره؟ وهل يقبل المجتمع أن يرجع على أعقابيه فى الماضى؟ إن التاريخ لا يعيد نفسه، وحتمياته لا تخضع لإرادة زيد أو عمر، ولو تجند لذلك كل جنود الأرض. العالم العربى الإسلامى، كبقية العالم الثالث، متخلف. فهل يراد له تهميش إضافى فى القرن العشرين؟

وإلى أية أصالة «يجب أن نردّه»؟ إلى عصر المماليك بمصر، أم إلى عصر ملوك الطوائف بالأندلس، أم إلى أيام سيطرة التتر؟ أم إلى...؟

هذه أحقاب من تاريخنا. إنها، بالرغم عنا، من أصالة العرب والمسلمين.

كذلك، بالرغم عنا، إننا من هذا العصر، وإن كنا لا نسهم في سيره. وإنه لعصر علم وقيم، وفي نفس الوقت، عصر خراب أخلاقي، وحروب عالمية فظيعة، وظلم وعهارة و... بمعنى أنه، ككل العصور التي مرّت، له خيراته وشروره. لذلك لا نقاسم الأستاذ الجندى حكمه على هذا العصر: «هذا العصر عصر العلم قول فيه كثير من الخطأ والتجاوز. فأى علم هو ذلك الذى يخضع له العصر؟».

«هل هو العلم التجريبي الذى يعرف بالمحسوس وتجارب المعامل؟» (ص ٢٦).

الجواب: نعم، هو ذلك. العلم بالمحسوس معرفة، والتجربة أساس في مناهج البحث العلمى، والتجارب في المعامل ضرورة للوصول إلى الحقائق العلمية. فإما هذه الوسائل لتحقيق التقدم العلمى، وإما الرجوع إلى المنجمين والسحرة والمشعوذين. والإسلام يحضّ على طلب العلم، وينهى عن الخزعبلات. يأمر القرآن باستعمال العقل والاستنتاجات العقلية، والتأمل فى الأكوان. والمخابر والتجارب ترمى إلى تحقيق ذلك. يبقى ألا نفترّ بالنتائج ونتناسى القيم والالتزام بما يستلزمه الإيمان من توجيه العلم وجهة خير للبشر، والدعوة إلى السلم بين الشعوب، والمساواة بين الأفراد. فليس من مهام العلوم التجريبية أن تعارض الأخلاق والقيم. إن الغرب بكل سيئاته ومساوئه، أعطى للحضارة الكثير مما ينفع الناس. لقد أبدع فضاءً فكرياً ونفسانياً جديداً لحضارة السرعة (عندما نذهب لأداء فريضة الحج، نأخذ الطائرة). لقد اكتسح الغربيون الطبيعة، وتغلبوا على الكثير من الأمراض المعدية. إنها حضارة فتقت ترعات فى حجب المجهول، فصعدت إلى القمر وردعت العديد من كوارث الطبيعة.

فهل الإسلام يحرم على الإنسان، الذى استخلفه الله فى الأرض، أن يوسع آفاق المعرفة؟
حاشاه!

يضع الجندى سؤالاً آخر وجيهاً جداً:

«هل ستبقى سيطرة العلوم والتكنولوجيا فى أيدي الأقوياء وحدهم؟» (ص ٢٦).

الجواب: نعم، إلى أن تتحد الأمم المستضعفة وتغير ما بأنفسها فتغير أوضاعها. فلم التناحر بين الدول العربية، مثلاً، إلى الحد الذى باتت فيه كل دولة عدواً لأخرى بحيث ولا واحدة مطمئنة على نفسها من «الأشقاء». ومن منها تمتلك إرادتها، حياًداً فى الاقتصاد والسياسة والتسلح و... و...؟

نتقل الآن إلى نقطة أخرى نختم بها هذه الإشارات العابرة إلى مقال د. أنور الجندى. يقرّ حضرته:

«فساد الفلسفات الاجتماعية المعاصرة التى تحاول أن تقول بأن الإنسان خاضع للعصر والزمن والته، وليست هذه النظرية الجبرية صحيحة مع الروح» (ص ٢٦).

إن الفلسفات لا «تحاول أن تقول»، بل تقول بالفعل وتؤكد: أن الإنسان خاضع لزمانه. تقول ذلك لأنه الواقع، وفي نكرانه مفارقة. أليس الزمان بُعدًا من أبعاد الشخص؟ فالجمادات نفسها تتأثر بفعل الزمان، فأحرى الكائنات الحية. إن الزمان والمكان مقولتان لا يمكن تفكير، بل حياة، بدونها. إن الموتي وحدهم يخرجون من المكان والزمان، لأنهم لم يعودوا يتأثرون بهما.

وهذا ليس «نظرية جبرية». إنه الحتمية العلمية التي لا راد لوجودها وصرامتها، لذلك ما هو طبيعي، فحتمى ولا يوصف بـ «صحيح» أو بغير صحيح، كما يفعله أ. الجندى. إنه هكذا. أما عملية إبداع تناقض بين ما هو حتمى وطبيعى وبين «الروح» كما يفعله أ. الجندى، فليس من المنطق، ولا من العلم.



في الأصالة / التراث /. التاريخ القومى أشياء يجب أن نتحرر منها، كما تحرر أجدادنا من أعراف وعادات، على مر العصور، وفي الأصالة أشياء يجب أن نحررها من النسيان لنستثمرها في صراعاتنا اليومية. هذا هو ناموس التطور، كما تفرضه الحياة. أما من أراد رفض التطور الحق حتى في أن يمشى على أربع، فسيجد مشاهدين ليصفقوا له، كما صفقوا، وما زالوا، لتخلفنا.. تحرر العربى من وأد البنات، ومن روح العصبية، وقامت الوهابية والحركة السلفية بإنقاذ الفكر العربى الإسلامى ومناخه العقائدى والنفسانى من أدران الخرافة والشعوذة والطرقية والزهد الدرويشى... نفس المواقف ضرورية بالنسبة للمعاصرة: لا بد أن نتحرر من الكثير من معطياتها، كما لا بد من أن نلتزم بكثير من معطيات وبنيات أخرى. فـ «الحلال بين، والحرام بين»، كما جاء في حديث نبوى: إن القضية قضية حكمة وعقل، نكتسب بها قدرات على تمييز الخير والصواب والجمال من الشر والخطأ والقبح، وعلى الالتزام المستقيم. إنها بالأساس قضية تربية.



قادتنا الأمثلة السابقة عن التطرف في التعصب إلى المعاصرة أو إلى الأصالة، أمام باب مغلق. فلنعد إلى فيلسوفنا المجيد، زكى نجيب محمود، لأن تفكيره قوى وعميق يلزم بوقفه أطول، لنستخلص بعض معالم البحث.

٥ - الباب المغلق :

يتساءل زكى نجيب محمود:

«هل يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان عربيا [...] وأن يكون في الوقت نفسه معاصرًا يتطور...؟».

الجواب، بالطبع، هو: «لا يمكن أن يحصل توفيق»، إذا تصورنا الفكر العربى الإسلامى على الشكل الخاص الذى يتصوره عليه صاحب «ثقافتنا في مواجهة العصر» وافترضنا أن بين الأصالة العربية الإسلامية وبين المعاصرة حساسية مفرطة وتناقضا عميقًا.

فما الذى يبيح هذا الافتراض؟
هل «العربى»، نوع يتميز عن بقية أنواع البشر؟
وكيف يبرز تقابل «أصالة» و «معاصرة»؟

إن الأصالة العربية الإسلامية تراث امتزجت فيه ذهنيات، وتخاصب فيه سلوك أجيال بتجارب إنسانية. إنه سمد ذاكرتنا الجماعية، وفي نفس الآن، القاعدة التى يقوم عليها شعورنا بالانتساب إلى ما نحن ونرتكز عليه فى الوثبات نحو ما نريد أن نصير.
فمن الشعوب من فقد الأصالة لضحالتها أو لتفريط فى الحفاظ عليها، فبات مشلولاً لا يقدر على المشى. ومنها من أعمته أصالته حتى لم يعد له إلا نصف حقله البصرى، أى لا يبصر كل ما يتجدد حوله، فيعجز عن الإسهام فى التطور، ولا يعرف معنى للمعاصرة. لكن، جميع تلك الشعوب مضطرة، بدافع غريزة البقاء (البقاء فى التاريخ لا على هامشه) أن يحاول المشى ولو بتعثّر، إلى الأمام، وأن يفتح البصر على مسيرة التاريخ الحالية، رغم المنظار الناقص. فالشعوب التى لا تحاول تعرض نفسها للانعدام. إن الأصالة تمنح الشعوب طاقات وسمداً، أما المعاصرة فتوجهها لتحقيق تحقّقاً سوياً من وجهة تاريخية «غدوية»^(١٠) تختفى معها العاهات. فما بالناس ممن فقد البصر كلّهم والرّجلين معاً، ولا يحاول التغلب على العاهات؟
ذلك هو الحال المتوقع لكل شعب متخلف (أى لا يتطور / يجهل المعاصرة، كجّل الثالثيين) وفى نفس الوقت، يحبّب إليه بعض منظّريه أن يتجاوز أصالته بالعدول عنها والانغمار فى الغرب، وفى أصالة الغرب!...

هكذا يصاحب مفهومى «أصالة» و «معاصرة» ارتباك. فلا مندوحة من أن يطالبنا بالتحديد اللازم كى لا يبقيا فى مهب الرياح.

عندما نقول: «أصالة»، يجب أن نحدد بالنسبة لأى زمان، ولأى فترة من ذلك الزمان، ونربط الفترة بمكان. ثم نتساءل عن مصدر تلك الأصالة:

هل «أصالة» ما أقرته السلطة، أو ما أقره المؤرخون (على علاقتهم فى الرحلات والجولات والحكايات الخرافية)، أو ما نص عليه الفقهاء المقلدون (الذين يدعون أن باب الاجتهاد قد أغلق)؟

أم أن أصالة هى ما جرت به الأعراف والعادات...؟

أم هى الفلكلور؟

و «معاصرة»، أهى ما عليه أمريكا الشمالية، أم اليابان، أم أوربا؟

وأية أوربا، الشمالية أو الغربية؟

وفى غرب أوربا، أيعود النموذج هو بريطانيا العظمى أم البرتغال...؟

الفصل الثاني

تأصيل وتعصير بتآن

١ - تأصيل المعاصرة :

توضع المعاصر بالنسبة لما يرجى منها، داخل مجموع الفعاليات الحياتية. أما الأصالة الحيّة فليست كل التراث، بل هي كذلك ما تأصل في ذهنية الشعوب وسلوكها، وأمسى قابلاً لأن يستثمر في حياتها، حالياً. فالشعوب التي لا تستأنس بتراتها، عند بناء مستقبل ترتضيه، طبقاً للنماذج المعاصرة التي اختارتها، أو اخترعتها لنفسها شعوب مبتورة من حاسة التاريخ ومن الثقة بالنفس. فكثير من المثقفين العرب مُستلبون عمودياً (قطيعة مع التراث العربي الإسلامي) وأفقياً (لأن القطيعة تفصلهم عن الجماهير العربية والإسلامية)، تعزلهم عنها فهم ضحية الانبهار بالغرب، الغرب كحاضر، وكتراث^(١) إلى حدّ أن من المنظرين العرب من يتأملون بالإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية، حتى عندما يتكلمون عن الأصالة العربية الإسلامية) أو عن تعصير مجتمعاتهم! إنها عملية شبيهة بالمشاقفة، في معنى تلاقي ثقافتين أو أكثر، قديمة (تراث)، مع حديثة (معاصرة). فمثلاً إذا تلاقحت الثقافة العربية الإسلامية مع ثقافات غربية حصل تلاحم ثقافي ينتج عنه تخصب ونمو حضارى.

إلى أى حدّ يجوز مقابلة «أصالة» لدى أمة أو فرد ما، بـ «خصوصية»؟ فإذا كانت الأصالة حقاً «تلتفت إلى الماضى»، فلماذا يعاب عليها التمرکز في التاريخ؟ أيتصور وجود أمة أو فرد بلا تاريخ؟ سؤال ثان:

هل «الخصوصية» تنفصل عن التاريخ؟

أليس التاريخ بنية التطور؟

تؤكد الأنثروبولوجيا الحديثة أن «التراكم» (accumulation) عملية ضرورية لنشوء الحضارات ونموها. تمثل كل حضارة، في فترة ما، مجموع العناصر المادية والمعنوية التي تجمعت لدى الأجيال الحاضرة، بعد أن ورثتها عن أجيال سابقة، في تتابع الأزمان، وأضافت إليها خبرات وعطاءات جديدة، والعطاء الجديد إضافات عناصر حيّة (حيوية) للتطور، منها يتكون تراث الأمة، أى تركّات العصور السالفة (الماضى، الأصالة، الخاصيات القومية، التاريخ...)



(١) طبعاً، التكنولوجيا والعلوم نتاج الفكر البشرى المشترك. فهي لذلك إرث شمولي لكل الشعوب. فمن الإجرام أن يحتكر، كما هو إجرام ألا يعمل جميع الثالثيين على اكتسابه والتصرف به وفيه، استهلاكاً وإسهاماً، حسب الإمكان.

وبخصوص ما يدعيه د. عبدالله العروى من «تجبر الأصالة» يجب أن نفرق بين تاريخ انقراض بانعدام الأمة ويعيه المتحدث أنه كذلك قد انتهى، وبين «تاريخ أصيل» ما زال يجري في عروق الأمة ويحدد رؤاها وسلوكها (جزئياً) أو (كلياً)، فتتطور به وتطوره. فمثلاً إن تراث الأشوريين وتراث الماياس (بالمكسيك القديم) قد اضمحلا ولم يعودا إلا موضوعاً للتأريخ، في حين أن التراث العربي الإسلامي ما زال يحيا تاريخياً وتأريخياً فحسب، فالأصالة العربية الإسلامية حتى الساعة في صيرورة تحتد في قطاعات وتقل أو تجمد في أخرى، حسب مستويات الثقافة، هنا أو هناك، وحسب توتر حياتها الداخلية وقدرتها على التواصل مع التيارات الخارجية.



الأصالة ليست تجمداً محضاً، كما أن المعاصرة ليست تجمداً محضاً. فالجمود يصيب حتى التجديد، في بعض الحالات، ولو لفترة (عوائد وأعراف، غابت، ثم طفت على ساحة التاريخ)، ويصيب «الموضات» فتضمحل إلى الأبد، بعد أن يتحمس لها الناس ويجعلون منها شعاراً ورمزاً للمعاصرة... إن النظرة الأحادية تجر إلى الوثوقية. على أن النظرة الازدواجية، هي أيضاً لا تخلو من خطر. فعندما يعطى زكي نجيب محمود نظرية عن الأصالة، مرة بيضاء ناصعة ومرة سوداء حالكة، لا يجد لدعم ذلك إلا أمثلة اختيرت اعتباطياً تجرّه إلى بعض المتناقضات. فمثلاً، يدعى أن الخلفاء لم يكونوا يتمتعون بحرية في أعمالهم بينما نراهم في كتابه نفسه، يستبدّون بالحكم، أى يتمتعون بحرية مطلقة مع حرمان الرعية منها.

ولماذا لا يرى في العصر العباسي إلا الطوائف الكلامية؟

أين الشعر والآداب، ومجالس الظرف والفكاهة، والأندية العلمية، والمعارك الفلسفية والفقهية، ومراكز الترجمة...؟

أين المخترعات والمكتشفات؟

إن كل ثقافة تعرض تناقضات، صفحات مشرقة وأخرى مخزية، فبالقرن ٢٠، تواجدت إنسية ماركسية محررة ومتفتحة على التقدم، مع ماركسية استبدادية طوطيمية معطلة للفكر المعاصر، وستالينية سفاكة للدماء؛ كما تواجدت بأمريكا الشمالية قدرات على الاكتشاف والاختراع سادية مع مكارثية وعنصرية مقبلة، أما ألمانيا النازية فقد ساد فيها فكر جبار مبدع ومعه خضم من الوحشية والعداء للإنساني للشعوب السامية.

لاريب أن بالفكر حتى الأكثر عقلانية، قابلية على مزج أدلة عقلية بأدلة «وجدانية». فغالباً ما ينطلق أنصار المعاصرة من افتراض عجيب. يزعمون أن الغرب وثقافة الغرب قد استقر تقديرهما في الوجدان العالمي، وأنها المصدران لكل رقى ولكل إنقاذ من التخلف. وبما أن هذا الموقف قبلي لا استنتاجي أو استقرائي، جاء بلا دعامة علمية، إنه مجرد انبهار.

هذا أولاً. وثانياً: على أى أساس يريد «المتعاصرون» أن نبني تفكيرنا وآمالنا؟

أعلى مركزية الغرب، في الوقت الذي ينادى كثير من مفكريه بالبحث عن ركائز جديدة وبيادة النظر في مكوناته النظرية والأخلاقية والتكنولوجية؟

أناخذ عن الغرب ما يمارى فيه هو نفسه؟ أم ننتظر ما الغرب في طريق البحث عنه، ولما يصادفه؟

علينا أن نقتنع بنسبة الثقافات، حتى الغربية منها. فالإيمان بمركزية الغرب استلاب يُعمى الرؤية عن الواقع ويسد آفاق المستقبل.



الثقافات القومية كلها نسبية، فلا صدارة مشروعة، ولا مركزية دائمة لهذه أو تلك وفي كل الميادين، وعلى مستوى النموذج، (إلا في عالم المثل)^(٢). فالجائز والمعقول هو تبادل الخبرات والاحتكاك الثقافي والاقتباس، أما التبنى الأعمى، والنسخ التام، فلا يحصل عنه إلا المسخ التام.

ولنتأمل هذا المثال: زكى نجيب محمود يكتب بالعربية، بفن وإتقان كعيون كتابنا الاتباعيين الكبار. وتشعر ككتاباته، بأنه متعمق في التراث العربى الإسلامى، كما تشعر بأننا التحمت بعناصر غربية التحاماً مستساغاً مما يعطى لأسلوبه، فى الكتابة وفى التفكير، طابعين لامعين خاصين. هذا ما لا تحس به فيما ينشره كتاب من جيله لم يتشاقفوا. فلو كان زكى نجيب محمود أحدى الثقافة (إما عربية إسلامية وإما غربية محض) لما أعطى ما أعطى، وعلى المستوى الذى نعرفه ونعز به. فالإمىة (إما المعاصرة وإما الأصالة) لن تمدنا أبداً بأمثال زكى نجيب محمود. إنها فقر ثقافى فاقع اللون يجعل من «إمىة» بهذا المعنى، معادلة لـ «أمة». يذكرنا هذا بما يصرح به عاهل المغرب الحسن الثانى، فى حديث مع الإذاعة والتلفزة الفرنسية (أواخر نوفمبر ١٩٧٦):

«إن الأمى هو الذى لا يعرف إلا لغة واحدة».

«ولغة»، هنا بمعنى لسان، وثقافة، وبالتالى، ذهنية أحدية.

فواجبنا أن نأخذ عن الغرب ما ننمى به ما عندنا، وحسب الحاجات، دون أن نتغرب باسم المعاصرة. ولا فائدة فى أن نبدأ من حيث بدأ الغرب تاريخه لنصل إلى.. الليبرالية، طبقاً لنصيحة مؤرخ مغربى؛ كما لا فائدة فى أن نجعل من الغرب الغاية والنموذج والوسيلة، وهو يتجدد يومياً. إن الغربيين أنفسهم يحاربون انحرافات فكرية وسلوكية تسود، حالياً مجتمعاتهم.

فلا استعداد للالتحاق بالمعاصرة عند من لا أصالة له، لأنه بلا جذور. إن الأصالة وفاء بالعهد نحو التاريخ القومى، ما دام لهذا التاريخ قدرة على إضاءة الحال، والإسهام فى خلق المستقبل. فدراسة تاريخ الأمة ليست هى الحفر على دفائن المقابر، بل إنها بناء يتجدد. التراث الحى، هو

(٢) انظر كتابنا «من المنغلق إلى المنفتح» (عشرون حديثاً عن الحضارة الإنسانية والثقافات الوطنية)، القاهرة، الأنجلو المصرية.

الذاكرة الجماعية التي يستوحى منها الشعب قيمه والقدرة على تقمص المعاصرة.

النتيجة العامة، لمجموع ما سبق، هي: وجوب تأصيل المعاصرة، وتخصير الأصالة، أى تكييفها داخل الصراع ضد التخلف.

٢ - حرب على.. الصيرورة:

العربي حيوان فريد، لأنه «روحاني» لا «نفساني» (عبدالرحمن بدوى)، أو على الأقل إنه حيوان أثيرى، من مميزاتة الخارقة للعادة. كما يؤكد زكى نجيب محمود:

«يتسامى عن دنيا الحوادث المتغيرة ليأذا بما هو ثابت ودائم».

يفرض هذا: وجود مرفأ يحتوى به العربي - ليسلم من أعاصير الفناء والصيرورة والتغير الدائب^(٣).

معنى هذا أن (العربي) يعيش على هامش التاريخ، لا يؤمن بتطور أو تقدم. والأدهى والأمر هو أن هذا العربي - اللامتمنى لصيرورة التاريخ لا يبحث إلا على الثبوت والدوام ليتجنب الأحداث المتغيرة، أى أنه اختار (وفقاً لطبيعته العريية) أن يدوم ثابتاً في التخلف، رافضاً النهوض. يقدم زكى نجيب محمود كل أقواله السابقة على أنها أحكام مقطوع بها، دونما سند تاريخي مطرد.

وليسترسل الحوار، يجوز مطالبة صاحبنا بأن يحدد موقع ذلك «المرفأ» الآمن الذى يحتوى به العربي فيسلم من أعاصير الفناء والصيرورة.

الجواب جد سهل: المرفأ الذى يلجأ إليه العربي ليسلم هو:

«الذات الباطنية التى بها تكون هويتنا، هى الأنا التى تظل قائمة صامدة مهما حدث التحول لما حولها»^(٤).

يتراءى للقارئ تناقض بين هذا الجواب وبين أقوال زكى نجيب محمود السابقة. فالأنا يظهر هنا كأنه رمز للماضى، ولماضى الذات / الأنا - أساس الذى يتجمع فيه التاريخ الخاص. أما التراث فيتجمع فيه التاريخ المشترك.

هذا مردود لأن العربي فى الجاهلية كان يجهل معنى «الأنا» إذ قضيت هيمنة الروح القبلية على «الذات»، وهو ما يعبر عنه الشاعر:

«وهل أنا إلا من غزية، إن غوت غويت، وإن ترشد غزية أرشد»

(٣) المصدر السابق، ص ٥٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٥٨.

فالأحكام السابقة تصدق على عرب عصر «الجاهلية» أو التخلف لكن التخلف وضع عارض في تاريخ الأمم وليس متأصلاً في بنياتها الذهنية وفي وجدانها^(٥).

بظهور الإسلام، أصبح العربي يعي ذاتيته، في انفرادها المتكامل مع الآخرين، داخل «الأمة». إذ ذاك تحدت، فقهيًا، معالم «الأنا» فصار العرب الإسلاميون يحملون بلغتهم رسالة تدعو إلى الشمولية، مبشرين بتلك الرسالة خارج حدودهم. فانحلت عروة الروح القبلى، أو على الأقل تفسخت إلى حد بعيد، وانتشرت المثاقفة بين العرب «والعجم». إذ ذاك داخل العرب مرحلة جديدة، بعد أن تخلصوا من الذهنية القبلية وتأنسوا، فرديًا وجماعيًا داخل الملة / الأمة، فغدا معنى «إنسان» عند العربي المسلم هو مضمون الفكرة التى يكونها عن إنيته. إنها الآن إنية واعية بذاتيتها، كـ «مروءة» تعترف بالآخرين ويعترف الآخرون بها.

فلا تتقوى فكرة الكائن البشرى عن إنسانيته إلا عندما تمتزج بالمعنى الذى يعطيه للعالم. هناك يشعر المرء بإلحاح داخلى: أن يبحث عن المعنى الذى يتألف من معنى «إنسان» ومعنى «عالم» وهما يرميان إلى تكامل. إذ ذاك يتدخل الدين، وتتدخل الفلسفة والفكرولوجيات.

فواجبنا أن نقتبس من الغرب ما ننمى به ما عندنا، حسب الحاجات دون أن نتغرب باسم المعاصرة. فلا فائدة فى أن نبدأ من حيث بدأ الغرب تاريخه لنصل إلى.. الليبرالية، طبقًا لنصيحة عبدا لله العروى، كما لا فائدة فى أن نجعل من الغرب الغاية والنموذج والوسيلة وهو يتحدد يوميًا. إن الغربيين أنفسهم يحاربون انحرافات فكرية وسلوكية تسود حاليًا مجتمعاتهم.

فلا استعداد للالتحاق بالمعاصرة عند من لا أصالة له، لأنه بلا جذور. إن الأصالة وفاء بالعهد نحو التاريخ القومى، ما دام لهذا التاريخ قدرة على إضاءة الحال والإسهام فى خلق المستقبل. فدراسة تاريخ الأمة ليست هى الحفر على دفائن المقابر، بل بناء يتجدد. التراث الحى هو الذاكرة الجماعية التى يستوحى منها الشعب قيمه.



النتيجة العامة لما سبق هى: وجوب تأصيل المعاصرة وتعصير الأصالة / تكييفها داخل الصراع ضد التخلف.

٣ - انفتاح ومثاقفة:

ليس من موضوعنا تقييم الدور الذى لعبه العرب - الإسلاميون فى المثاقفات على المستوى العالمى (مراكز الترجمة، كدمشق وبغداد وقرطبة وإشبيلية والإسكندرية). فما يهمنا هو أن تؤكد أنهم استطاعوا أن يسهموا فى الحضارة الإنسانية بما أظهروا من قدرة على الاستيعاب والتكيف مع صيرورة التاريخ العام. ولأنهم استطاعوا أن يندمجوا فى الصيرورة أى أن يتكيفوا مع الأحداث

(٥) انظر كتابنا «الشخصانية الإسلامية»، القاهرة، دار المعارف، الصفحات من ١١ إلى ١٤ ومن ٤٩ إلى ٥٤.

والأوضاع، لقد تحملوا عن وعى فاعل ومنفعل ما فرضه عليهم دورهم الحضارى، فتمكنوا من فرض إرادتهم على سير التاريخ. وهذا لم يكن لينجح لولا الإيمان بالاحتمية والضرورة.

فلو أن الأنا العربى - الإسلامى كان «انعزالياً» منكمشاً على أحواله الباطنية ما حمل التاريخ لمسات وتسربات وحفرًا وهزات عربية - إسلامية شاخصة للمعانية. فالجانب الذاتى الواعى فى الذات العربية - الإسلامية ظهر، تاريخياً، كمتفاعل وكمسؤول عن أفعاله ونواياه، على عكس التيار الحيوى الجماعى، أى المحيط الحى الموحد للذوات المتواجدة فى الأمة وفى مجموع الأمم، أى فى الإنسانية. إن الضمير يجعل الأنا مرتبطاً، أخلاقياً، بمصير كل إنسان كما أن الفقه (بقوانينه وأعرافه) يحدد علاقات الفرد بمجتمعه (الفقه عبادات ومعاملات والمعاملة تفاعلات لأن كل أنا من / مع / ب «نحن»). لذلك لا يمكن تصور ذوات العربى:

«قائمة صامدة مهما حدث التحول لما حولها».

وتجهد فى البحث عن المرفأ الآمن، عن:

«مرفأ الحياة الآخرة التى هى غاية منشودة خلال كل نشاط تنشط به فى هذه الحياة الدنيا»^(٦).

هذا أيضاً حكم يجعل من الذهنية العربية - الإسلامية ذهنية غربية. إن الإيمان بالآخرة مشترك بين الديانات الإبراهيمية. فلماذا لم يعق الإسرائيليين والمسيحيين عن أن يتعاملوا مع الأحداث المتغيرة ويسهموا فى تطوير الكون، فى حين يوجه كل نشاط العرب - الإسلاميين توجيهها سلبياً ويجعل الغاية من كل فعل من أفعالهم هى الحياة الآخرة؟

هذا الزهد المطلق فى الحياة الدنيا، لدى العرب - الإسلاميين، من أين استقاه أستاذنا زكى

نجيب محمود؟

وعلى أى سند يعتمد عندما يدعى أن العربى - الإسلامى:

«لا ينشد الخلود عن طريق الظواهر الزائلة [...] بل يأمل فى حياة آخرة لا تخضع لعوامل الزمان»^(٧).

فالقرآن يؤنب من يفعل ذلك:

﴿قل: من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾^(٨).

ويدعو حديث نبوى إلى المغامرة فى الحياة الدنيا، مغامرة ملتزم مسئول: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً».

أى: قم بكل ما تستطيعه من أفعال، مُشيداً دون فتور، كأنك تبني للأبد. فمستقبلك محدود، ولكن

(٦) زكى نجيب محمود الكتاب السابق، ص ٥٨.

(٧) ص ٥٩.

(٨) قرآن: ٧ : ٣٢.

مستقبل الأجيال المقبلة مفتوح، وأعمالك لن تنقطع بفنائك. لكن، إياك أن تنسى أن «الدوام لله» وحده، وأنت معرض للموت في كل آن، فلا تلهينك مشاريعك ونزوعاتك الخاصة عن القيام بالخير والأعمال الصالحات التي تقربك من الآخرين، وعن طريقهم تقربك من الله. وهذا ما تصرّح به الفقرة الثانية من الحديث النبوي السابق: «... واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا»

فإلى جانب الشعور بالواجبات في الحياة اليومية، نحو النفس ونحو الأهل والعشائر ونحو مجموع البشر، هناك الضمير الذي يوجه ذلك الشعور فيضىء له سبل الرشد الأخلاقي ليحصل على الاطمئنان، والاطمئنان يفتح صراط السعادة المستقيم، فمن العبث أن ندّعى أن العربي الإسلامي يقهره الزمن المتقلب الأحداث، فيخرج منه: «إلى ما - ليس زمانياً بطبيعته»^(٩).

وما هي هذه «الطبيعة» التي ليست زمانية بـ «طبيعتها»؟ نترك السؤال معلقاً إلى أن يجيب عليه أصحاب الرجم بالغيث. أما هنا فلنتمنطق بمنطق العبث، لأن العبث ميزة الفكر العربي، حسب زكي نجيب محمود: «لو كانت الحقيقة كل الحقيقة هي التغيرات المتبدلات الفانيات الزائلات التي نراها في الأشياء لكان الكون - من جهة نظر العربي - عبث في عبث».

فمبحث «الخلود» في النظرة الإسلامية على غير ما يراها زكي نجيب محمود. على العكس، إن النظرة الإسلامية تؤكد أن «الدوام والبقاء لله وحده». أما الإنسان فكبقية الكائنات يشمله الفناء، بمقتضى التغير.

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^(١٠).

٤ - العربي إنسان، العربي ميت:

حيرة زكي نجيب محمود لا يستوجبها الواقع، لا بالنسبة لتساؤلاته المتقدمة، ولا بالنسبة للسؤال الذي يوجهه لنفسه:

«كيف ألتزم النظرة العلمية الصارمة لأسائر عصري وأن أظل مع ذلك تواقاً إلى غيب وراء الشهادة يتحقق لي فيه الخلود والدوام، لأظل محتفظاً بهذه السمة العربية في نظراتي»^(١١).

مبدئياً، السؤال وجيه، إذ كيف يمكن الجمع بين النظرة العلمية والغيبيات، يعنى: كيف يستطيع مفكر، كزكي نجيب محمود، أن يسائر عصره (وهذا واجب عليه وحق له) وأن يظلّ عربياً، أى تواقاً إلى ما «وراء الشهادة»؟

(٩) ص ٥٩.

(١٠) «عليها»: أى على الأرض (قرآن: ٢٦، ٢٧ : ٥٥).

(١١) ثقافتنا... ص ٥٩.

ما نزن أن لهذا المشكل جواباً، لأنه مشكل غير قائم. وإنه غير قائم لأسباب منها:
- التوق إلى «غيب وراء الشهادة» سيرة علمية. يحاول الباحث أن يتجاوز المعطى التجريبي ليصل إلى قاعدة، إلى ظاهرة، إلى أبعد من المحسوس. فلو كان الفكر يقف عند المعطى المشهود، لا يتجاوزه بالتجريد والشمول، لما توصل أبداً إلى تكوين علم بقوانين (مع أن القوانين نفسها انعكاس تجريد للواقع).

- يجب إثبات وجود ذلك التوق في ذهن العربي بكيفية مستديمة وشاملة (وهذا ما لم يقم به زكي نجيب محمود، وإنما أطلق قراراً، افتراضاً اعتباطياً).

- «الشهادة» هذا مصطلح إسلامي مشترك يجب ألا يطلق دون تحديد. فالشهادة التي يتحقق بها «الخلود»، هي الشهادة بأن «لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله». هذه أساس العقيدة الإسلامية. أما الشهادة بمعنى مشاهدة فهذه لا تعطى خلوداً ولا دواماً. والمعنيان معاً لا يعوقان عن مسطرة العصر بنظرة علمية.

- وأخيراً، لا شيء يبرر إقحام تلك السمة العربية المفترضة في النظرة العلمية العقلانية الصارمة.

من البديهيات المضحكات أن نقول: كل الناس تموت، العربي الإسلامي إنسان، إذن... النظرة العربية الإسلامية الحق هي أن ما يتبقى من المرء بعد الممات هي أفعاله، الصالحات والطالحات. فالآخرة للفرز والفحص:

﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾^(١٢).

على أن المؤمن بالمبادئ والمثل العليا، الواعي لمسئوليته، يحمل معه آخرته في دنياه، إذ أن ضميره يقظ، ويظل يحاكم أبداً أفعاله.

نعم، يوجد خلود على مستوى الإنسان، ولكن بالمعنى الذي يقال عن الأكاديميين أنهم «خالدون»، وأن التاريخ «خلد» اسم بعض الشخصيات البارزة لما تركت من آثار. وقريب من ذلك ما جاء في الحديث النبوي:

«إذا مات الرجل انقطع عمله، إلا من ثلاث: ولد صالح يدعو له، وصديقة جارية، وعلم بثه في صدور الناس»^(١٣).



بعد أن تبين مفهوم «خلود» لدى العربي الإسلامي، يمكن التأكيد على أننا نعيش بالفعل، في عالمين يتكاملان ولا يتعارضان، وأن ما يشترطه زكي نجيب محمود لهذا التكامل غير قائم بالنسبة للنظرة العربية الإسلامية.

(١٢) قرآن: ٧، ٨ : ٩٩.

(١٣) مسلم، وصية ١٤، الترمذی، وصايا، ٨ ابن حنبل ٣ : ٣٧٢.

« بشرط ألا يسمح لأحدهما [العالمين] أن يتدخل في مجال الآخر »^(١٤).

هذا تصور خاطئ، هو أيضاً لأن العربي الإسلامى يؤمن بالتعالى فى حق الله الذى هو وحده خالده، وهو وحده يتمتع بالكمال التام وقادر على أن يتعالى. فالاعتقاد بوجود عالين يتكاملان، يجب أن يفهم فهماً صحيحاً:

- هناك عالم الدنيا، وهو عالم الجهد والمسئولية، عالم جهاد مستمر استخلف الله فيه الإنسان (قرآن: ٢٤ : ٥٥، ٦ : ١٦٥، ٣٥ : ٣٩).

- وهناك الآخرة، وهى عالم الجزاء، يسأل فيه كل امرئ عما فعله (فى) و (ب) الدنيا: ﴿يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً، وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً﴾^(١٥).

إننا أمام عالين يتكاملان، لكنها لا يتواجدان، ليسا فى تآن، بل يتعاقبان. هناك عالم الأفعال والمسئولية (ينحصر لتشريعات دنيوية) وعالم الحساب والجزاء (الآخرة / المتأخرة) حيث: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾^(١٦).
فالدنيا «مطية للآخرة» من وجهة النظر الأخلاقى، إن الضمير يحيا فى توتر لأن النفس «الأمارة بالسوء» تعارض التوق إلى تجاوز الحياة النباتية.

٥ - عالم الغيب، وعالم العلم:

إذا كان ما يقصده زكى نجيب محمود بـ «العالم الثانى» هو عالم الإيمان بالغيب، فهذا العالم لا يعارض الإيمان بالعلم وبالمعقولات بل يفترضه ويتجاوزه فى نظرة كونية أشمل. الإيمان لا يرفض الواقع وعلاقات الأسباب بالمسببات، وإنما ينطلق من نسبية يقرها العلم. فمثلاً، الاعتقاد بالاحتمية، لا ينافى إطلاقاً وجود المصادفة.

و «بالمصادفة» هى ما لم يصل العلم بعد إلى تحديده، ورغم ذلك لا يستطيع أى عالم إنكاره. فهذا «الغائب» الذى «يؤمن» به العلم، إنه من الواقع وإن تجاوز المحسوس، والعقل يقره، وإن دخل فى اللامعقول. إن الواقع المعقول يتواجد مع الواقع اللامعقول، ورغم ذلك العلم يسير ويتطور. قد أحدث «جاك مونو» ضجة بكتابه «الضرورة والمصادفة»^(١٧) حيث يثبت تواجد الحتمية مع اللاحتمية، واقعياً وموضوعياً، وعلمياً، ويعتمدها معاً لتفسير صيرورات ما وصلت إليه البيولوجيا الحديثة.



(١٤) ص ٥٠.

(١٥) قرآن: ٣٠ : ٣٥.

(١٦) قرآن: ٧، ٨ : ٩٩.

(١٧) Le hasard et nécessité

يعود بنا زكى نجيب محمود إلى «العربي الأصيل»، فيصفه بنعوت مخصصة، لخصها منذ زمان أبو حيان التوحيدي في كتابه الإمتاع والمؤانسة، نقلاً عن ابن المقفع:

«إن العرب ليس لها أول تؤم، ولا كتاب يدها، أهل بلد قفر، ووحشة من الأنس». (الليلة السادسة).

يعقب زكى نجيب محمود على هذا، مستنتجاً:

«ومن ذلك نرى صورة العربي جواباً في أرجاء الأرض [...] ممسكاً خلال ذلك بقيم توجهه نحو الفاضل والجميل»^(١٨).

ثم يضيف متسائلاً:

«فأين تتفق هذه الصورة العربية وأين تختلف، إذا ما اصطدمت بوقفة الحضارة العصرية من الطبيعة ومن القيم التي توجه الإنسان في سيره»؟

الجواب سهل: إن «الصورة العربية» تتفق مع الحضارة العصرية وقيمها بالشكل الذي تم به التوافق بين الصورة الأوربية والصورة الأمريكية والصورة الصينية والصورة اليابانية.. مع الحضارة العصرية، وبنفس الطرق. فتلك «الصورة» أو الصور، مكتسبة قد تكونت عبر التاريخ، فلم يخلق أى شعب على صورة قارة، بل الشعوب من صنع التاريخ والجغرافية، الشعوب من صنع صراعاتهم عبر العصور. أسلم عرب الجاهلية فتسلموا تاريخاً وجغرافياً جديدين ومارسوها.

ثم إننا، إلى اليوم نفرق بين «عرب المشرق» و«عرب المغرب»، العرب الرحل، وعرب الحضر. فعلى من تطبق «الصورة العربية» التي يتخيلها زكى نجيب محمود؟

أما أحكام أبي حيان فتتطبق على العربي الصحراوي، الجاهلي، وهذا قد انتهى مع عصره، لا تهمه معاصرة القرن العشرين.



ونقرأ كذلك في «ثقافتنا في مواجهة العصر». أن العربي الأصيل في رغبته أن يتجاوز الواقع المتغير:

«إلى ما وراء الواقع في أبعده وخلوده، يظل مرتبطاً بالمكان الأرضي ارتباطاً عجيباً»^(١٩).

إن الارتباط بالأرض يجعل العربي «واقعيًا» يحاور الطبيعة بلا انقطاع إذ هي مسرح أفعاله وحركاته وتفرض عليه التكيف مع تغيرات الواقع المعيش، العيني، لا مع «ما وراء الواقع في أبعده وخلوده». فالعربي كبقية كل الناس (على اعتباره إنساناً سويًا تطبق عليه تعاريف الإنسان) مضطر، بضرورة الحياة، إلى أن يلتصق بالأرض ويغامر في الطبيعة. وهذا ما يوجد ضمناً في تصريح للمؤلف نفسه (وإن ناقض قولاته السابقة عن الأبدية والخلود):

(١٨) ثقافتنا في مواجهة العصر، ص ٦٢.

(١٩) ص ٦١.

«إن العربي يتفحص كل ما حوله من مكان - أرضاً وسما - بجميع حواسه، يتفحصه بالبصر والسمع واللمس والشم والذوق...»

لا يفعل الآخرون ما يخالف هذا. إنهم يتصلون بكل ما حولهم وبنفس الحواس، ف «كلهم عرب»، أو كأن العربي «إنسان» مثلهم، دون نقص أو تفضيل:

«كلكم من آدم، وآدم من تراب»^(٢٠).

فللجميع جهاز تنفسي، وإحساس بتغيرات الطقس، وللجميع جهاز هضمي يضنيه جوعاً وعطشاً، ومسالك بولية بها يرضى حاجات وله رغبات جنسية «يخلد» بها النوع، رغم فناء الأفراد. وللعربي كما لغيره، قلب «يتغير» بتغير الانفعالات المتوالية، وعقل ينظم العمليات السابقة ويسير الأفعال الإرادية ويسخرها في إرضاء الغرائز... إن الارتباط بما وراء الواقع (لو كان حقاً ميزة الفكر العربي) لا يعادى العلم والعقل في عملياته الاستقرائية والاستدلالية، وبالتالي لا يجعل الفكر العربي الإسلامي «بدائياً»! فمن يتعلق ذهنه بالخلود لا يعطى أى اهتمام للمشاهدة والتجربة، كما لا يعبأ بمعطيات الحواس، في حين أن الفكر العلمى ينطلق من المشاهدة وينصب على التجربة، ولا يبحث عن خفاء كامن وراء موضوعاته.

يقيم «العربي» بالأبدية، والعالم يُغرَم باستخراج خاصيات الظاهرات والقوانين التى تسير عليها؛ يعيش «العربي» فى الخرافة واللامعقول، والعالم يتعامل فى الكون بالعقل، يؤمن العربى بالغيبيات، والعالم يؤمن بالموضوعية، يمكن أن تسترسل فى هذه المقابلات، لكن من الجائز أن نستبدل «الأمريكى» (من الجنوب، بل وحتى من الشمال) بـ «العربى» فنقول: الأمريكى خرافى يؤمن بالسحر والسحرة، والعالم يؤمن بـ ... (وعالم، هنا ليس ضرورياً أن يكون أمريكياً، بل أى عالم، بقطع النظر عن جنسيته، فبالعالم الثالث علماء عالميون)، والعكس صحيح: بأمريكا وبأوروبا «بدائيون» ودروشة وذهنية خرافية...^(٢١).

٦ - المبدأ والمجهول:

إلى جانب «الأبدية» و «الخلود» وغير ذلك من المباحث المتقدمة، نصل إلى خاصية أخرى للفكر العربى، فى نظر زكى نجيب محمود: «تقديس المبادئ» و «تقديس المجهول»، وبأصح تعبير، تقديس المبادئ، لأنها صدرت عن المجهول، فهى لذلك أغاز مرهبة لا تصلح مقياساً للعصر. فالفكر العربى، من هذا الجانب، شبيه بفكر فلاسفة الأخلاق الذين لا يسألون أنفسهم ما حقيقة الأخلاق، بل يسألون من أين أتت:

«وهنا اختلفوا فى ذلك مذاهب، فقال قائل: إنها منبثقة عن فطرة الإنسان، سواء كانت هذه

(٢٠) حديث نبوى.

(٢١) انظر كتابنا «من المنطق إلى المنفتح» ط ٢، الأنجلو المصرية، القاهرة، الفصل التاسع «لكل مجتمع بدائيوه» والفصل العاشر «كلنا بدائيون» (من ص ١١٧ إلى ١٤٧).

الفطرة عندهم «عقلاً أو ضميراً» أو ما شاء لكل منهم مذهبه. وقال قائل آخر: بل نزلت من السماء وحياً يهdy البشر سواء السبيل، على أن ما نزل على الناس وحياً وما انبثق من داخلهم يتساويان آخر الأمر، كأنما الشريعة السماوية عقل ظاهر، والعقل في توجيهه شريعة باطنة، وهكذا أخذتهم الحيرة أمام المبادئ بين ظاهر وباطن...»^(٢٢).

أن يتساءل فلاسفة الأخلاق عن مصدر المبادئ أمر يقتضيه، ويرتضيه البحث المنهجي، فبديهى أن يتساءل الإنسان عن «أصل» الشيء، عن أسباب وجوده. فذلك أكثر وضوحاً من التساؤل عن «حقيقته». إن البحث عن أصل شيء أو ظاهره، إن لم يكن أحق، فهو أسبق سيكولوجياً، ومنطقياً، من البحث عن «حقيقته». فمفهوم «حقيقة» ليس من المدركات العلمية، ولذلك يختلف الناس فيه: الحقيقة هي «الواقع» أو «الحق» أو «اليقين» أو... وقد أعطاها آخرون مترادفات أخرى: الحقيقة هي «الأصل». أو «الجوهر»، أو «العلاقات» التي يتألف منها الشيء، وهي أيضاً «غط» من أنماط الوجود، أو ما شاء لكل واحد فهمه واتجاهه. فمفهوم «حقيقة»، إذن، غير مضبوط، وحتى العلم لا يستطيع تحديده (العلم يبحث عن واقعية الظواهر في ترابطها، أسباباً ونتائج).

المبادئ، وحتى المبادئ الأخلاقية التي يؤمن البعض أنه أوجى بها خاضعة للتجربة والنقض والإبرام. إذن، ما هو الأليق والأحسن، تلك المبادئ أم المبادئ التي يشرعها سياسى متسلط متجبر ويستغلها لمصالح شخصية أو حزبية من أمثال موسوليني وبوكاسا وغيرها من الدكتاتوريين المردة المجنونين؟

يحدث أن يتصدى فقيه أو مفسر، أو واحد من رجال الكهنوت، فيؤول المبادئ «السماوية» تأويلات خاطئة، أو رجعية، أو استغلالية، لكن ذلك لا ينطلى على كل الناس، فسرعان ما تقوم معارضة. هكذا انفضحت التسويغية^(٢٣)، وقاومت «السلفية» الزيف والبدع لتعود بالمبادئ إلى صفاتها الأولى، كما كانت على عهد «السلف الصالح». لكن «مبادئ» النازية ومبادئ الستالينية لم ينقدها ويقاومها الألمان والسوفيياتيون إلا بعد انهيار هتلر وستالين. فباسم «مبادئ» وضعية شيأت النازية الإنسان وفرقت بين «الشعوب النبيلة» ذات الدم الآرى الطاهر المطهر، وبين «الشعوب الوضيعة»... وباسم «مبادئ» وضعية، من شكل آخر، نصبت الستالينية من يوسف ستالين شخصاً مقدساً، تنفذ أوامره دون فحص أو محص، والويل لمن مارى فيها أو أظهر عدم الاقتناع بصوابها. فليس على الماركسيين، أيام ستالين، إلا أن يؤمنوا ويطيعوا، وكل مخالفة كانت تعدّ مروقاً من الاشتراكية والتقدمية. ف «تيتو» مرتد، وبعض الأحزاب الشيوعية منحرفة... مجدوا «القديس» ستالين، «أبا الشعوب»، كما كان الحواريون يلقبونه، وإلا!...

جرت المبادئ النازية الويلات على العالم أجمع فى حرب لم تبق ولم تذر، قبل أن تندحر وتصبح

(٢٢) ثقافتنا... ص ٩٨.

(٢٣) (E) Caswistry, (F.) Casuistique.

انظر جدول المصطلحات.

أثراً بعد عين. أما الستالينية فنشأ عنها انقسام في العالم الاشتراكي، وهاهو يعاني منه، إلى اليوم، هزّات عنيفة. فما زالت الستالينية، هي الضمير التعس للشيوعيين منذ المؤتمر العشرين للحزب البلشفي.

فمن هو المفكر الألماني أو السوفييتي الذي يستطيع أن يدّعي أن مبادئ النازية أو مبادئ الستالينية لم تكن عرقلة فظيعة في تطور بلاده؟

إننا لا نريد أن نفضل مبادئ على أخرى، وإنما نؤكد أن كل المبادئ قابلة للانحراف والاستغلال، سواء كانت من أصل «غيبى»، أو من أصل «علمي»، تاريخي، فالدين ليس مسؤولاً عن البدع والدروشة... كما أن ماركس ولينين لا يتحملان مغبة الطاغوت الستاليني.

٧ - التطور :

تقدم لزكى نجيب محمود أن تحدث عن التطور وقيّمته، ثم عاد إلى نفس المفهوم ليقابله بالثقافة الأصلية العربية الإسلامية، كما يتخيلها:

«والفرق بعيد عن ثقافة نقيّمها على افتراض وجود الثوابت الأزلية الأبدية وثقافة أخرى نقيّمها على تطور لا يلبث على حالة بعينها حتى يتحول بها إلى حالة أخرى»^(٢٤).

إننا لا نرى تناقضاً بين التطور وبين الثقافات المبنية على المبادئ، ولو وصفت بالأبدية والثبوت. فمثل المبادئ الأخلاقية بـ «ثوابتها الأزلية» كمثل الافتراضات والمسلمات في هندسة إقليدس، مثلاً. ضرورة تلك المسلمات لقيام هيكل هندسي متناسق، بقدر ما هي ضرورة «الثوابت الأزلية» (كمعايير ومصادر ومسلمات وبديهيات) لبناء أخلاقية^(٢٥) تلتف حولها عقول وقلوب.



وماذا يقترح زكى نجيب محمود كبديل للمعايير الأخلاقية الثابتة؟ يعترى التغير الأغراض، أما المبادئ فهي، كالبديهيات، يجب أن «تثبت» وإلاً فقدت المعايير معياريتها، وأصبحت حركات الفاعل الأخلاقي فوضوية، بلا «ضوابط» وتفسخت قواعد التواصل بين الناس.

الخاصية الحاسمة في تحديد «هوية» المعيار، أى معيار، هي أن يبقى ثابتاً باطراد، أما التحول، أو «التطور» فيعترى طرق التطبيق والأنماط التي تحدث انقلاباً جذرياً في نظريات أو ظاهرات، أو في الحياة عامة. على أن التطبيق مشروط دائماً بالظروف والأوضاع، يتغير لزوماً بتغيرها. فالقمماش، مثلاً، يحتفظ، ضرورياً، بنسجه، وإن تحولت الألوان من باهت إلى داكن وتغيرت أشكال الثياب في الخضم الهائل من «الموضات» التي تفرضها الأناقة أو الحاجة. يذكرنا هذا بقطعة الشمع التي تبقى شمعاً رغم ما يحصل من تغير في لونها وكثافتها وجرمها (ديكارت).

(٢٤) ثقافتنا... ص ١٠١.

(٢٥) Ethics, (F.) Éthique (E)

لقد تحدث زكى نجيب محمود عن الجوهر، وسخر من أصحاب نظرية الجوهر، لأن العلم يرفض اليوم ذلك. ولكن المهم ليس لفظ «جوهري» في ذاته، بل «ما» يتبقى رغم التغيرات. فـ «الشيء» الذى يسمى اليوم بـ «نظريات العلاقات» لا ينفى وجود ذلك اللامتغير. تلك النواة التى تثبت وجود «هوية» الشيء، كما تثبت «حقيقة» التغيرات الطارئة على الشيء فى هويته. نعم، استغنى العلم اليوم عن استعمال لفظ «جوهري» ولكنه لم يستغن عن البحث فى «طبيعة» الأشياء، وإن أخذت أسماء أخرى مختلفة.



أما بصدد «الاسترسال» فماذا يضيرنا أن يدوم معيار أو مبدأ سنة أو مليوناً من السنين إذا كان معياراً أو مبدأ «يرهن» بالبداهة، على صلاحيته أو على صدقه؟ إن الإنسان ينزع دوماً إلى تحقيق تطلعاته ومطامعه، ولا يهتم هل المبادئ قديمة أو حديثة، بل ما يهتم هو معرفة مقدار تعاطفه معها واقتناعه بفائدتها الأدائية. هل شاخت المبادئ الأساسية المشتركة، مثل «... أن تحب لأخيك ما تحب لنفسك»، و «إزاحة الضرر مقدم على جلب المصلحة»؟...

هل قدم هندسة إقليدس أوضاع صلاحية مبادئها رغم وجود هندسات جديدة؟ إن مجموع زوايا المثلث تساوى ١٨٠ درجة، وزوايا المربع تكون قائمة.. تلك قواعد وصل إليها القدامى، فالوسطيون، ثم المعاصرون وبقيت النتائج هى هى، لأن المبادئ احتفظت ببيدهيتها وبتناسقها، وإن كانت وسائل وطرق تدريس الهندسة قد تغيرت وتتغير، وتستغير.



ما دام زكى نجيب محمود والوضعيون و «المعاصرون» عامة، يلحون على احترام الواقع، نطالبهم، باسم الواقع:

«هل المعاصرة ترفض القواعد الأخلاقية المشروطة فى الفكر العلمى؟»

جل كبار العلماء مستقيمون أخلاقياً (باستثناء حالات خاصة، مثل ما وقع فى مخابر بألمانية النازية، أيام حرب (١٩٣٩ - ١٩٤٤)). من هو العالم الذى يستطيع أن يجهر بالعداء لمبادئ أخلاقية متعارف عليها دون أن تقوم ضده قيامة زملائه فى العالم؟

ها نموذج من مبادئ «عتيقة»، ولكن أحداً لن يستطيع أن ينكر فائدتها فى بناء معاصرة ناضجة وأمينية. يلخص تلك المبادئ الحديث النبوى الآتى:

«أوصانى ربي بتسع، أوصيك بها:

بالإخلاص فى السر والعلانية.

والعدل فى الرضا والغضب،

والقصد فى الغنى والفقر،

وأن أعفو عمن ظلمنى،
وأصل من قطعنى،
وأعطى من حرمنى،
وأن يكون صمتى فكراً،
ونطقى ذكراً،
وفكرى عبرة».

وما التطور؟

ثم، ما المعاصرة؟

لا محيص لنا عن تقرير قانون أساسى هو: أن شيئاً ما يبقى كما هو ما بقيت ظروفه على حالها. فاستمرار الشيء على نفس الحال يقتضى عدم تغير الشروط والأسباب التى نشأت عنها تلك الحال. فإذا تغيرت بعض الشروط أو بعض الأسباب، حصل تغير مناسب فى الوضع، قد يكون تحولاً تاماً، وقد يكون جزئياً. فقلماً يحصل التغير التام بالنسبة للمؤثرات التاريخية، كل مرحلة تترك أثرها فى المراحل التى تعقبها، إن قليلاً وإن كثيراً. إن التاريخ لا يعرف الخلق العفوى وإنما يسجل التناقضات الطارئة وما تقوم به الجماعات البشرية للتغلب على التناقضات وعوائق التطور.

يتأرجح اليوم التفكير، عند الكثير من مثقفينا، بين التحرر من هيمنة الفكر الغربى وعلومه وتقنياته ومنهجياته (بالفرار إلى الماضى)، وبين الإفراط فى تبني «المادية» الغربية، بكل سلبياتها^(٢٦). إنها موقفان متعارضان متضادان، كلاهما يساوى الآخر خطراً. مظهرهما المكشوف والمتواتر هو التطرف. وقد تصدى هؤلاء مفكرون، كما تصدى لأولئك مفكرون آخرون، بحثاً عن وسائل تلتقى بها الثقافة الموروثة بالمعاصرة. وإن جهود زكى نجيب محمود، فى هذا الميدان، تستحق كامل التقدير. لذلك، سنخصص، هذا الفصل، والذي يليه، لبسط بعضها ومناقشته. ولن يمنعنا ذلك من الوقوف من حين لآخر، مع رأى هذا المفكر أو ذلك، استكمالاً للصورة التى نحاول بلورتها.

(٢٦) نقصد الشغف بالجانب الآلى الترفيهى من الحياة الغربية دون الباقي... وهذا الموقف هو أيضاً هروب من الحاضر وانعزال عن الأمة العربية، باسم المعاصرة، كما أن الهروب الآخر يكون باسم التراث، بعد أن ضيقوا عليه الخناق فأصبح مومياً محنطاً.

القسم الخامس

قليات

الفصل الأول

مطلّية العقل

كثيرة هي القبلات التي يسلم بها زكي نجيب محمود ويبنى عليها نظرياته. أولاً، «منطق العقل» ويعنى به فلسفة يعدّها المرجع والحكم. فمن لا يحتكم إلى المنطق الوضعي والفلسفة العقلانية عدّ معاديا للمعاصرة. فعليك أن تخضع، خضوعاً تاماً، لمطلّية منطق العقل، وإلاّ حسبوك من الخوارج على التطور. وبالفعل، هذا ما حصل للمعتزلة، حسب رأى زكي نجيب محمود: فرغم كونهم عقلانيين، لم تكن عقلانيتهم مطلّقة، وذلك عيبتهم. لقد حاولوا:

«أن يستخدموا أداة المنطق العقلى في الوصول إلى صيغة تدفع عن الدين كل الشبهات، وتصون للفرد في الوقت نفسه حريته في الاختيار [...] فسلمت لهم بذلك أركان الهيكل الثقافى العتيد الذى يحرص على التمييز الواضح بين المطلق فى ثباته، والجزئى فى تغييره، مع اصطناعهم للثقافة اليونانية الوافدة يتوسلون بها، لا غاية يقفون عندها»^(١).

نفس الملاحظة على فريق الفلاسفة الإسلاميين. لقد تقبلوا الثقافة اليونانية لكن ذلك لم يؤدّ بهم إلى التنازل:

«عن أى شىء من مقومات الثقافة العربية الأصيلة، بل قد يزيدا رسوخاً بما يضيفه إليها من براهين التوكيد والتأييد»^(٢).

نظن أن أمنية المعتزلة والمفكرين الإسلاميين كانت هي المثاقفة، أى التلاقح مع ثقافة اليونان ومع ثقافات أخرى، هندية وفارسية، وبربرية... وبالفعل، قاموا باصطناع:

«للثقافة اليونانية يتوسلون بها، لا غاية يقفون عندها».

يمكن أن يؤخذ على المعتزلة عدم احترام آراء الآخرين حين كانت لهم السلطة (قضية المحنة) إلاّ أن ذلك انحراف سلوكى لا يمسّ النسق الفكرى كمنظومة تقوم على منهج محكم، وغنى بالمبادرات الفكرية وبعمق التفكير وبالإيجاءات المتفتحة.

وهل الثقافة اليونانية مثلت فى أعينهم النموذج الأسمى الذى لا ينطق عن الهوى، وكأنه وحى يوحى؟

ألم يقيم المجتمع الإغريقى على الاسترقاقية (النظام الذى يبنى اقتصاده على عمل الرقيق)،

(١) ص ١٢.

(٢) ص ١٣.

وعلى اعتبار أن كل أجنبي أخط من المواطنين؟ فالعبد آلة للخدمة. بلا نفس ولا روح (أرسطو)، وأن المرأة من المستوى الذى عليه الحمار والمحراث (سقراط). فكيف يقبل المعتزلة هذه النظرة إلى الإنسان وهم الذين أطلقوا على أنفسهم «أهل التوحيد» (وحدانية الخالق الذى وحد بين البشر فجعلهم «سواسيًا، يسعى بذمتهم أدناهم»، وكرمهم عن باقى المخلوقات تفضيلاً وتشريعاً (قرآن، ١٧ : ٧٠). وأطلق المعتزلة على أنفسهم أيضاً «أهل العدل» (العدل من صفات الله، وهو كذلك مبدأ أساسى بين الناس). فليس على زكى نجيب محمود، وهو الذى يعرف جيداً تاريخ الإغريق، إلا أن يعود إلى هذا التاريخ ليتحقق من أن المعتزلة كانوا يحسنون اختيار ما يجب جلبه منه وما يجب رفضه.

لقد اكتفوا بالتوسل بالثقافة اليونانية، واعين ما يفعلون، فلم يجعلوها «غاية يقفون عندها». فلنقرأ ما جاء عند أحد المختصين فى تاريخ الحضارة الإغريقية:

«كان الإنسان الإغريقى قاسى القلب بلا حد، يترك رغباته تقوده كما تشاء، دائماً عنيفاً، وإذا انتقم قبلاً شفقة ولا حبة خردل من رحمة»^(٣).

لم يكن الإغريقى معترفاً بـ «الكرامة» للجميع، فطبعاً العبد بلا كرامة، وكذلك الأجانب. أما الإغريقيون الأحرار المعترف لهم بالكرامة (لأنهم إغريقيون)، فليسوا متساوين، إذ يكونون طبقات. فالطبقة العليا وحدها تتمتع بكل الامتيازات، وإن الثروة تمنّ على أصحابها بنوع من التقدير وتمنحهم سلطة معنوية، بالإضافة إلى السلطة المادية.

الثقافة التى أعطت هذا المجتمع، أهى المثل الأعلى الذى كان على المعتزلة وعلى فريق الفلاسفة الإسلاميين أن يتخذوها «غاية يقفون عندها»؟

لقد اكتفوا باتخاذ الثقافة اليونانية مجرد وسيلة. وقد فعلوا ذلك عن قصد وسبق إصرار. بحثوا عن خيرة تضاف لتراثهم، لا عن بديل. فالأمة التى تضحى بأصالتها، أمة تنتمى، عملياً، إلى أصالة الغير عن غير إرادة واضحة وبلا وعى، أى أنها تختار الانفصام عن ذاتها والاندماج فى عالم الغرب.. ليس التراث القومى مذكّرات فى متاحف، بل قطاعات حياتية فى تفاعلها. إنه معارف تجريبية وعلمية وفنية تتجلى فى معتقدات الأفراد وسلوكهم، وفى القوانين والأعراف والعادات، وفى الكفاءات والقابليات لدى الإنسان. فإذا أزلت كل ذلك عن شعب ماذا يتبقى له من ذاكرته التاريخية ومن وسائل التواصل بين مواطنيه من أجل الإنتاج، والمعاملات، فى الأفراح والأتراح؟ لاريب أن زكى نجيب محمود يريد منا أن نقف من المعاصرة وقفة أكثر حزمًا مما فعله القدامى الذين «اصطنعوا للثقافة اليونانية» ولم يجعلوا منها «غاية يقفون عندها» وإنما «وسيلة يتوسلون بها».

ما يريده بالضبط هو أن يقوم العربى الإسلامى بتجزؤ عالم الفكر وعالم الفعل شقين متوازيين

بلا جامع مشترك: ميدان خاص بعلوم الطبيعة، وميدان خاص بالدين. إن في هذا لإحراجاً لشعوب لها هوية تاريخية لا تنسجم مع الإيمية، إما المعاصرة (ميدان العلم وحده) وإما الأصالة (ميدان التراث بما فيه من دين وثقافة...). حقاً، إن الوافد علينا من الغرب هو «العقل» المتمثل في علوم الطبيعة. إذن: «التغرب» هو الثمن، هو الفدية التي يجب دفعها لنخرج من التخلف في علوم الطبيعة. إنه ثمن مرتفع لتتوء بتحملة العصبية أولو التراث.

هل الغرب نفسه، وحدوى الميدان والمشرّب، بلا تراث، بلا دين، بلا شعر، بلا خيال، عقلاني محض، وموضوعي محض...؟

إن الغرب نفسه بالنسبة للعربي الإسلامي، مثل وهدف، وفي نفس الآن، غربة واغتراب، إنه النموذج والخطر.

هل ألزمت علوم الطبيعة أى شعب بتلك الأحدية؟

تواجدت، في تاريخ الأمم، المعرفة العلمية مع الفنون ومع الأساطير، (عصر أفلاطون وأرسطو...) ومع المعتقدات الدينية، فـ (باسكال) و (باستور) وكثير غيرهم اخترعوا واكتشفوا، وكانوا في نفس الوقت مؤمنين... فالتعارض السابق مصطنع. يقيناً أن الجهال وحدهم يستخفون بمزايا العلم، وهم وحدهم يؤمنون:

«بأن الروابط السببية التي يعتز بها العلم تنفصم بقدرة القادرين من أصحاب الخوارق ومن إليهم»^(٤).

لكن، لا يجوز الاحتجاج بهؤلاء وأمثالهم، وإن كنا لا ننكر وجود هيئات عندنا تعيش بالسحر والشعوذة والدروشة في عوالم «خارقة للعادة». إلا أننا نؤكد أن بأوروبا والولايات المتحدة هيئات مماثلة، أكثر عددًا وتنظيمًا وبراعة، تسيطر على قطاعات واسعة، وقد تعرضنا لذلك بتفصيل، في كتاب خاص^(٥).

يود هذا العرض، بالمناقشات السابقة، التأكيد على أن الفلسفة ليست مجرد «منطق العقل». كما هي عند زكي نجيب محمود، وكما يراه عبد الرحمن بدوى الذي يصرح أن:

«من ذكر الفلسفة فقد عني الفكر العقلي أساساً»^(٦).

إنه تضيق لمفهوم «فلسفة» ما أنزل الحكماء به من سلطان. ويضيف عبد الرحمن بدوى أنه يرفض التيارات التي:

(٤) ثقافتنا...، ص ١٩.

(٥) من المنغلق إلى المنفتح (عشرون حديثاً عن الثقافات الوطنية والحضارة الإنسانية).

(٦) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج ١ ص ٥، Paris, Ed. Vrin.

«لا تستند إلى العقل، أو لا تستند إليه إلا نادراً»^(٧).

من أين اكتسب العقل هذه المناعة والعصمة، مع حق التصرف بلا عون ولا منازع؟ كثير من الاتجاهات الفلسفية تستند أكثر إلى التجربة الحسية أو إلى الحدس، أو إلى تجارب وجودية... وإن بدوى بها جميعاً للخير.

فماذا يبرر رفضها؟

والعقلانية، هي كذلك على درجات وأنواع. فعقلانية (ديكارت) تخالف عقلانية (أرسطو) وتخالفها معاً عقلانية (كانط) كما أن العقل عند ابن رشد ليس كما عند الفلاسفة المشرقيين. كذلك، ووضعية (كونط) ليست وهي وضعية (برقي أن راسل) وزكي نجيب محمود. فالعقول لم تخرج من قالب واحد. إن تاريخ الفلسفة تاريخ الفوارق بين المدارس الفلسفية، بل وبين فلاسفة منتمين إلى نفس المذهب.

يصرح طه حسين، معرّضاً بالذين لا يطمئنون إلا للعقل ولا يثقون إلا به: «بأنهم يضيّقون بكثير من الأخبار والأحاديث التي لا يسيغها العقل، ولا يرضاها. وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شيء، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء والرضى من العقل»^(٨).

إن من ذكر الفلسفة فقد عني أشياء كثيرة، من بينها الفكر العقلي.

لهذه القولة مضمون مفروغ منه، مما يجعلنا نستغرب أن عبدالرحمن بدوى يعرف الفلسفة على الشكل الضيق الذي حددها به. إنه يستثنى كل المذاهب والتيارات، عدا الاتجاه العقلي «الفكر العقلي». فعلى هذا، حتى الوجودية مرفوضة مع أن عبدالرحمن بدوى أول من حمل رايتها في العالم العربي، داعياً ومؤلفاً ومترجماً... فما نظننا إذن في حاجة إلى تذكيره (وهو صاحب كتاب «الزمان الوجودي») بأن الوجودية تنطلق من لا عقلانية. صرح (كيكفارد) الفيلسوف السويدي (مؤسس / أبو الوجودية المعاصرة) أنه كلما فكّر (استعمل عقله) ابتعد عن الوجود. فمحور المعرفة، عند الوجوديين هو الإنسان لا المبادئ الأولى، ولا العقل، ولا المنطق، أى أن الفلسفة انتقلت عندهم من البحث في الوجود المجرد إلى الاهتمام بتجارب وجود الإنسان - في موقف.

فماذا ربحت الفلسفة من هذا الاتجاه وماذا خسرت؟

نترك الجواب لعبد الرحمن بدوى، وهو قطب من أقطاب الوجودية، (التجارب وحياة وجدانية، لا كفكر وعقل).

(٧) نفس المصدر السابق.

(٨) مقدمة «على هامش السيرة».

إن ما لا يستساغ ليس العقلانية في ذاتها أو المعاصرة في ذاتها، ولكن ما يخلع عليها من هالة المطلقية. فلا بد من أن نحتكم إلى الواقع. إن الفكر العربي الإسلامي الذي يراد إصلاحه، مطالب بأن لا يتعامى عن العقلانية وعن قوانين الطبيعة، فلا هو ينفلت من ضروراتها ولا هي تنفلت من حساباته. ليس معنى هذا أن الفكر العربي الإسلامي مطالب بأن يكون أسيراً للعقل، فالعقل كما تقدم، لا يستحوذ على مجموع الواقع. إن الواقع أغنى وأوسع من آفاق «العقلانية». ومن اللامعقول أن نتناسى ذلك. فعوضاً عن وهم «شمولية» العقلانية المطلقة، نعيش تكاملاً بين الوجدان والعقل. وعلى الفكر أن يعيش تكاملاً بين الذات والموضوع يعطى لكل ذوى حق حقه. فلن تستفيد المعاصرة والعقلانية شيئاً من تغطية الواقع الحى برؤية وهمية لواقع وهمى، تسبّح بحمده، باسم العقل وباسم الموضوعية، أو باسم المعاصرة أو الوضعية.

١ - إشكالية بلا منظار:

رأينا كيف أن إشكالية ربط المعاصرة بالأصالة تتعقد لأن البحث عن نوعية العلاقة بينها أتى قبل أوانه، قبل تحديد طرف العلاقة. ولتيسير المسيرة مع صاحب «ثقافتنا في مواجهة العصر»، نلخص ما توصلنا إليه بصدد المفهومين وما يحملانه، ضمناً، من قبلات. ترتبط بأسبقية العقل وبمطلقته قبلات أخرى.

القبلية الأولى: أفضلية علوم الطبيعة على العلوم الإنسانية، فينتج عن تلك الأفضلية أنه لا يجوز أن نفتن بالاعتباس من عصر العلم والتقنيات بل الواجب هو الاندماج فيه اندماجاً كاملاً، وإلا خسرنا المعاصرة وحصل لنا ما حصل للمعتزلة ولل فلاسفة الإسلاميين.

القبلية الثانية: أن الأصالة عائق، لأن عناصرها اللامعقولة كثيرة. ورغم ذلك، يجب أن نجد مخرجاً للإشكالية:

كيف نستجيب للوضع؟

قبل الإجابة يجب أن نشير إلى أن في رؤية زكى نجيب محمود، عن الأصالة تردّداً، بل اضطراباً. فبينما يعتبرها عائقاً في الطريق إلى المعاصرة، نجده أحياناً أخرى يؤيد الأصالة... يتلاحق الموقفان على مدى كتبه الثلاثة، إلا أن الغالب والأساس هو الموقف السلبي، أى المعارض للأصالة (عن حسن نية، وحزم غيور يرمى إلى الإصلاح والإنقاذ). لذلك، اعتمد عرضنا على هذا الموقف الأخير لأن حوله، على ما يظهر تتمحور إشكالية مفكرنا الجليل.

يجد القارئ، كذلك في الثلاثية، صفحات أخرى كثيرة تدعو للمناقشة، لأنها تؤكد التناقض الذى حاولنا إبرازه، ولكنه تناقض له ما يبرره: يعيش زكى نجيب محمود صراعاً: بين شخصية المفكر العقلانى المتأنى الخاضع للموضوعية والضوابط المنطقية الرياضية، وبين المصلح المتحمس والغاضب الذى يندفع حتى حدود الإفراط والتفريط. إن تضارب المحرضات هو المسئول عن بعض

تلك التناقضات، وعمّا يكسبه التأمل فيها من ثراء فكري.

يعيب زكي نجيب محمود على المعتزلة كونهم رفضوا أن يتغربوا (من غرب، لا من تغرب) بالاندماج الكلي، فكرياً، في اليونان، كما يعيب عليهم قضية المحنة، فيسوقه ذلك إلى أن يصفى معهم الحساب، ولا يرى لهم فضلاً ولا مستوى.

جلّ أنصار المعاصر العرب، في الوقت الراهن، رغم أنهم يجعلون مثلهم الأعلى هو التغرب ويتخذون من الثقافة الغربية غاية يقفون عندها، لم يوفقوا في خلق تيار فكري وثقافة عربية عصرية معربة؛ بل إن نتائج نشاطهم جاءت دون ما نتج عن نشاط المعتزلة والفلاسفة الإسلاميين الذين اختاروا أن «يعربوا» دون أن «يغتربوا». إننا نشاهد المتغربين المعاصرين في حيرة الطاووس الجريح يزهو ويثن، يثن ويزهو..

ظهرت الداروينية فباتوا داروينيين؛ وانتشرت الماركسية فصاروا ماركسيين، ما بين لينيني وستاليني، وماركسي تاربخاني ومنتصر لنظريات غرامسكي وألوان قوس قزح كثيرة. وانطلق دوى (ألتوسير) فرددوا صداه، ما بين مؤيد ومناوئ.

ولن ننسى أنصار الليبرالية بأصنافها. ضجّات وموضات، ومع ذلك لم يترحّز العالم العربي عن مكانه المرموق في التخلف.

لقد ظهرت الداروينية، وكان علينا أن نستفيد من هذا التيار، دون الوقوف عند فرضياته النظرية التي نوقشت ثم رفضت من أهل الاختصاص نفسه، وعندما تجاوزتها النظريات العلمية الحديثة كنا نحن ما فتننا نتجادل حول حقيقتها. ثم فرضت الماركسية وجودها على الساحة العالمية، فأخذها البعض مشوهة ومبالغاً في تحريفها فلم تعد سوى عبارات متناقضة، وانتقل آخرون إلى تهديمها، باسم الروحانيات والأخلاق، فقاومهم أقوامهم، لم يدرسوها باسم ماركسية أدخلت عليها عملية تبسيط وأصبحت مبتذلة تتقلّص في صيغ وشعارات تُحفظ عن ظهر قلب، وكأنها من باب «جواب لكل سؤال»، وما برزت الوجودية وبلغت أوج «الموضة» حتى فرضت عندنا فانساق معها جيش عرمرم من المترجمين والمُلخصين والمحشّين والمعلقين^(٩).

هذه الأوضاع حالت بين الفكر العربي وبين الاستفادة من تلك التيارات علمياً وفكرياً لأن مناقشاتنا حولها كانت قطعية، تتسم «بالحماسة» العنترية عند هذا الطرف وعند الطرف المقابل له. تناقشنا وتقاذفنا بالتقدمية أو بالرجعية.

إن هذا الخضم من الفوضى الفكرية لم يمنع مفكرين من التصدّي للوضع فعربوا بعض التيارات الغربية ليكيفوها داخل اللسان العربي ويستثمروها في دفع عجلة الفكر العربي إلى التفتح والتوعية.

(٩) الغريب في شأن بعضهم وهو الانتهاء، بتآن، وإلى الليبرالية والماركسية (ليبرالية، وماركسية غريبتين) فالليبرالي المخلص في تعلقه بالنظرية الليبرالية، كالماركسي الصادق، كلاهما يفرض التقدير على محاوريه، خلافاً للذين هم بين بين. فوضوح الموقف من وضوح الرؤيا.

هذا بالنسبة للتهمة الأولى التي يوجهها زكى نجيب محمود للمعتزلة (ومن خلاهم للمعاصرين من المثقفين العرب). أما فيما يتعلق بالمحنة، فهي غلطة أو خطيئة، غفرت أو لم تغفر، بيد أنها لا تكفى وحدها لينبذ الاعتزال وكل ما آداه للفكر العربى - الإسلامى، ومحاولاته الجزئية والرائدة فى سبيل العقلانية. فعلى الباحثين ألا يخلطوا بين عصور الانحطاط وعصور الازدهار بعطاءاتها وهفواتها:

«لقد كان الفكر العربى فكرا منهجياً علمياً عندما كان يعتمد السير والتقسيم، أى التحليل والنقد والاختبار فى قياساته، أما فى عصر الانحطاط - ولا زالت آثاره راسخة فى بنية العقل العربى - فلقد أصبح فكرا لا علميا يمارس القياس بدون تحليل ولا نقد»^(١٠).

فعلى المؤرخ ألا يقلص الإنسان والشعوب، بل أن يتفهم ويحاول أن يشرح أوضاعهم وأحوالهم، خلال الأزمنة. التاريخ البشرى لا يعرف جموداً مطلقاً، إذ كل جيل يشب وثبة ويضيف دفعة أو دفعات، حسب تياره الحيوى وإمكاناته. فالمرآة وحدها تعطى صورة واحدة، أما التاريخ فمرايا تلتقط شبكات ضوئية وإن لم تعكسها جميعها وبنفس الوضوح، لأن الرأى لا يشاهد إلا البعض من الشبكات، ويشاهدها مجزأة ومن زاوية واحدة، فتأتى الأحداث تحمل طابعا ذاتيا لهذا المؤرخ مخالفا لطابع مؤرخ آخر.

إذا كان هذا وضع المؤرخ مع الأحداث، فكيف به مع الفكر، والحدس. وكل الأفعال والعواطف التى لا تطفو على الساحة العمومية؟ لقد عرف العالم العربى الإسلامى كثيرا من أصحاب تلك الحدسيات والعواطف والفكر، فى جميع فتراته. تتركب كل الشعوب من نماذج بشرية مختلفة تتواجد وتتعاقب. فمثلا، إلى جانب أمثال (طوماس الأكوينى) و (ليوناردو فانشى) و (بيترارك) و (دانتي)، لم يحتفظ التاريخ بكثير من بناء إيطاليا وصانعى تاريخها ووحدتها. إن الأبطال والعباقرة لا يمثلون إلا القلة، فى كل الشعوب.

يُحكى التاريخ قبل أن يُكتب، والحكاية تغربل هنا وتضخم هناك، كما أن الكتابة تشذب وتنمق. فعلمية الانتقال من المحكى إلى المكتوب، غير بريئة كعملية تأويل المكتوب. ففى جل الحالات تنفلت الحقيقة التاريخية، أو تتجزأ قبل أن تتدوت وتتكيف فكرولوجيا. هنا خطر تسرب الأسطورة الذى يهدد التأريخ، كل تاريخ بالنسبة لأى شعب. فمهنة المؤرخ صعبة، إذ تتطلب مواهب فكرية وحدسا حادا، وصلابة أخلاقية، وبالخصوص تعلقا بالحقيقة لذاتها، كى يصارع من أجل الموضوعية (قدر الممكن). مواقف من وقفات أوديب وهو يحاور أبا الهول ويصارع الألفاز...

* * *

يأخذ بعض المنظرين عصرا من عصور التاريخ العربى الإسلامى (العصر العباسى مثلا) أو حدثا من أحداثه، ويبرزون مساويه، منظورا إليها نظرة تضخيم للحجم والكم، ثم يبنون عليها

منظومة فكرية عامة (المحنة، مثلاً). فأى شيء يخول أحداً أن يسجن تاريخ أمة ما في فترة من فترات، أو أن يرفع انطباعاته إلى أحكام، أو أن يعمم الأحكام الخاصة لفترة يصدرها عن مجموع الفترات؟ إن الذين يفعلون ذلك، يتعاملون مع تاريخ الأمم كأنه مجرد زمان في تتابع، لا أكثر. وهم إذ يفعلون يصنعون من التاريخ نوعاً من الأقنعة تحجب الوجه وتضيب الرؤية: زمان بلا أبعاد كالكير يفتح ثم تعود طياته إلى ما كانت عليه وقد تشتت الأنغام في الفضاء الطلق. التاريخ ليس دائرة مغلقة أو رجوعاً أبدياً. فمن تصور عالماً زمانه لا يتحرك ينصب دون قصد، شركاً للتطور والتقدم. إن موضوع التاريخ هو الإنسان، والإنسان متطور بالطبع، ومن العبث معارضة طبيعته وإرغامها على أن تندثر في فترة ويحشر كل الناس معها، «كل العرب...»، «الفكر العربي...» في حين أن الواقع هو أن عرب أية فترة ليسوا بمجموع العرب، وأن الفكر العربي الفلسفي ليس هو الفكر الفقهي وأن الفكرين معاً، ليسا هما في كل العصور. لقد أظهر الفكر العربي في مراحل من تطوره نضجاً وقدرة على الإبداع، وفي أخرى ظهر أقل نضجاً وأكثر جموداً.

من الأفكار ومن المبادرات ما لا يتكرر، والنسيان عالق بالأشياء المتفردة. لأن الشك المنهجي عند أبي عثمان الجاحظ لم يكن مقتبساً من أرسطو، والجدل عند القاضي عبد الجبار ليس على شاكلة الجدل المعروف عند معاصريه، وعقلانية ابن خلدون تجلّت مرتبطة بالتطبيقات في ميادين العمران البشري (على خلاف الذهنية الإغريقية التي تعادى التطبيقات ولا تقدر إلا النظريات المحض). أنجز لأنفسنا حشر المعتزلين، الجاحظ وعبد الجبار، والعمراني ابن خلدون مع اللا - عقلانيين، فندخلهم في جنود الصف لتبقى مراتب الضباط لإغريقى الأمس وللمفكرين الغربيين المعاصرين؟



المعرفة مجموعة معطيات مكتسبة، تتحرك على الدوام، تتقلص من جانب وتنمو من جانب ولا يهددها سوى الوقوف عن التجدد. فلو أن المعرفة توقفت فيما ورثه المسلمون عن الإغريق، لما تكونت الثقافة العربية الإسلامية التي ساهمت في الحضارة الإنسانية. لقد نقّح المسلمون المعرفة (في صيغتها الإغريقية) ومزجوها بعناصر من أمم أخرى ومن عنديتهم، وأدخلوها مكيفة في نسق جديد. فالمعرفة من التاريخ، وتحديات في التاريخ وللتاريخ: ما كان لن يعود ليكون وما هو كائن لن يدوم، وما سيكون سيحل لا محالة، بالرغم عن كل التنظيرات والقبليات. المهم ليس أن نتشاجر من أجل ما كان أو نظنه كان، ولا من أجل ما نتنبأ أنه سيكون (أو لا يكون) بل المهم هو أن يهيئ المثقفون الشعوب العربية للتكيف مع ما هو حال ومع ما سيأتى. معنى هذا أن العرب في أشد الحاجة إلى توعية ليسا يروا التاريخ وهو يقفز. فلن ينفعهم في شيء أن يجردوا عن واقعهم ليتغربوا في تجريدات أجنبية، وإن قامت على مقولات معقلنة. يقوم كل شيء اليوم على تصميم. فكيف تصمم منظومة سلوكنا كي تجد التوعية تربة صالحة للبذور؟

لطالما عشنا على أسئلة دون أجوبة، أو بأجوبة على أسئلة مغلوبة!

٢ - فرق الثقافة المعاصرة :

يرى زكى نجيب محمود أن رجال الثقافة العربية الحديثة ينقسمون طوائف ثلاثة :

- الأولى رفضت العصر ولاذت بالتراث وحده.

- الثانية قبلت العصر بحذافيره، ولو على حساب التراث.

- الثالثة استقت العناصر من الأصالة ومن ثقافة العصر، وفي مقدمة هذه الطائفة الأخيرة محمد عبده و طه حسين والعقاد وتوفيق الحكيم وأمين الريحاني وميخائيل نعيمة.

تتماز الطائفة الأخيرة، وهى التى تنال رضى وتصديق المؤلف، بالرزانة والجرأة، فى آن واحد، إنها تجدد وتجذر، ترمم وتبنى.

إلا أن المؤلف سرعان ما ينقلب عليها ليعترض على ما فى اتجاه أصحابها من :

«مفارقة منطقية، وذلك أنهم قبلوا العلم ورفضوا الأسس التى ينطوى عليها كأنهم قبلوا الجدران المقامة ورفضوا الركائز التى أقيمت عليها هذه الجدران، ولا عليهم أن يقال لهم إن ذلك لا يتسق مع الصورة المنطقية الشكلية ماداموا قد وجدوا فى هذا الموقف ما يريح الأنفس ويحل الإشكال»^(١١).

هذا حكم محير :

من أين أتت «المفارقة المنطقية» ؟

«أية أسس» رفض حسين والعقاد ونعيمة وعبدو والريحاني...؟

إنهم عقلانيون، منهجيون، متشعبون بتراثهم وبالثقافة الغربية الحديثة معا، وليحققوا التحاما مرنا، خاضوا معارك ساخنة ومخاطرات لا «تريح الأنفس».

فماذا يراد من أولئك المفكرين القادة ؟

على هذا السؤال، يجيب المؤلف بأنه لا يستطيع أن يأخذ العلم النظرى الحديث دون أن ينطن إلى أنه قد انبنى على تغيير فى وجهة النظر :

«نقل الإنسان من البحث عن أسباب الظواهر إلى البحث عن قوانينها»^(١٢).

يقدم زكى نجيب محمود وجبة غذاء متنوعة الأطباق، ويلج على ضيوفه أن يأكلوا مجموع ما بين أيديهم، فإن هم أرادوا الاختيار، رفض إطعامهم. ما نطن أن هناك تناقضا بين البحث عن الأسباب والبحث عن القوانين، وما نطن أن أمين الريحاني ورفاقه (من الطائفة الثالثة) كانوا يخلطون بين السبب والقانون، أو كانوا ينساقون مع تسلسل الأسباب حتى «العلة الأولى» أو «المبدأ الأول».

(١١) ص. ٢٢.

(١٢) ص. ٢٣.

فذلك من شأن رجال الكلام واللاهوت^(١٣). على أن كل الجماعات بدأت بالبحث عن العلل، وإلى حد الساعة مازال الناس، حتى في الغرب، يناقشون العلية (أو السببية كما يغلب على تسميتها اليوم) ويتساءلون عن أصول الأشياء وعن الوجود وعن العدم... فالذى يصل إلى معرفة ظاهرة ما على طريق روابطها بظواهر أخرى وتفسير العلاقات بينها على أساس الروابط الاطرادية، أى القوانين، ينتقل بعد ذلك إلى البحث عن العلل والأسباب، البعيدة والمباشرة. وكل ذلك فى مستوى الأسباب أو على صعيد العلاقة والقانون، لا يخرج عن الإطار العلمى ولا يجافى المقتضيات الموضوعية، فمن المجازفة أن ينعت بأنه خرق أصول العلم وارتمى فى حضيض الميطافيزيقيا السحيق، أو حلق إلى قممها السماوية البعيدة. فلماذا إذن يجد زكى نجيب محمود يسرا، سواء فى مجافاة الروح العلمى أو فى الدفاع عن موقف يعادى الميطافيزيقيا ومساومتها العلوم اللهوتية، رغم ما يتجلى فى كتاباته من نفحات دينية، وقلق ميطافيزيقى يقظ، ولكنه مكبوح... فالوضع لا تنجح فى إجماع الميل الطبيعى إلى التساؤلات الميطافيزيقية. فالماورائيات لا تغلق الأبواب أمام القوانين. فالموقف العلمى يأتى دائما بعد الموقف الإعلامى (مرحلة ما - قبل الفكر العلمى) وهو الذى يبحث عن «الحقيقة» المطلقة والماهيات الخفية. وما نطن أن هذا كان شأن عبده ونعيمة وطه حسين...

الآن نصل إلى طائفة رابعة لم تتبلور المفاهيم فى ذهنها لذلك فإن نظرتها تجمع بين الموقفين السابقين، نعى موقف من قبلوا العصر بحذافيره، وموقف الذين نهلوا من الأصالة والمعاصرة. إنها طائفة تبرز معها مهمة المفكرين العرب فى تصفية الأذهان من مثل ذلك الخلط فتتبع جهود العقلانية (فى الحدود الطبيعية للعقل) عن بيئة، ويبقى فى الموقف الخرافى / الغيبى من هم دون وعى بوضعهم، أو مازالوا على طريق الوعى ينتظرون الإنقاذ.

لا بد هنا من التذكير بأن للعقل عتبات يجب عليه أن يقف عندها، فإن هو تجاوزها تجاوز ميادين المعقولات إلى مطلقة تخرجه عن حدود العقلنة وترمى به فى أحضان الغيبيات. هكذا إن العقلانية نفسها مهددة بمثل تلك الأخطار. إن التفكير العقلانى المحض منهج وموقف وصراع دائم.

* * *

علينا أن لا نتغافل عن دور الفكر كحافز على الحركة والتقدم عند العرب، وعن دوره كحاجز ممكن يكبح القدرات الكامنة لدى الثالثين. فالتخلف داء يعترى الثقافة والاقتصاد، ويدخل تلوثا على البنيات الذهنية والجسدية. فهذه الجوانب السلبية للفكر هى ما يجعله عنصر إحباط عند الأفراد والتشكيلات البشرية، فيؤهلهم للتقليد الأعمى.

فالفكر العربى الحالى، مثلا، هو نفسه نتيجة رواسب وإمكانات مكبوتة تراكمت تاريخيا

(١٣) باستثناء محمد عبده، فى رسالة التوحيد وفى بعض المقالات عن قضايا كلامية، لم يهتم أى واحد من تلك الفئة بقضايا ما ورائية. على أن الفلسفة الغربية قديما وحديثا لم ترم عرض الحائط بالمشاكل الماورائية. فمن اللاهوتيين مفكرون مرموقون بأمريكا الشمالية وبأوروبا، بالجامعات وبالأكاديميات...

وتداخلت فيها الجاهلية مع الثورة الإسلامية، قبل أن تلاحقها النزاعات الطائفية وصراعات الفرق والنحل، وأخيرا أخذت تتخبط في عصور الانحطاط إلى أن صادمتها الاحتكاكات بالاستعمار، إيجابيا وسلبيا، على محيط جغرافي شاسع الأطراف ومتعدد المناخات وأنماط العيش. كل ذلك أضفى على الثقافة العربية وعلى الفكر العربي خاصيات تحدد واقعه، كما تحدد قابليته على التطور والتعصير.

يظهر جليا أن تجديد الأنظمة السياسية أو الاقتصادية أو النظرات الفلسفية يبقى بلا مردود إذا لم تدخل، مسبقا، تغييرات على الكيفية التي نفكر بها وعلى الكيفية التي بها نتعامل مع واقعنا الحالي. فالتفكير وهو يتجدد، ينمى الوعي الحق ويبعده عن الوعي الزائف. ولا يتجدد الفكر إلا في وسط هو نفسه يتجدد، أو على الأقل له قبالية على التغير.

إن تفاعل الفرد مع مجتمعه شرط أول لكل تطوير، وللوعي موطن فيه يتجهى الواقع، كما للفكر سياق فيه ينضج أو يتجمد. فالفكر المنعزل لا يسهم في تحريك الوعي.

يحمل زكى نجيب محمود تقديراً وإعجاباً لـ «الطائفة الثالثة»، رغم اعتراضاته عليها: «كان طه حسين عقلانياً خالصاً، على منهج العلم والعلماء»^(١٤).
أو كما يؤكد محمد برادة:

«جيل طه حسين التحديثي الليبرالي [هو] الذى اضطلع ببذر البذور وتقليب أدبنا استناداً إلى ما اكتسبه من ثقافة غربية انسانية»^(١٥).

لا نرى كيف الوصول إلى حلّ الإشكالية، بعد أن اتخذ المؤلف موقف رفض من المحاولات الثلاث، حتى محاولة الطائفة التي تزودت بالزادين، بالأصيل وبالثقافة الغربية المعاصرة. قد يكون عيب نعيمة والعقاد، و... هو أن هؤلاء المفكرين المجددين للثقافة العربية الإسلامية، بالرغم من عقلانيتهم، لا ينطلقون من الافتراض الذى اختاره زكى نجيب محمود، وهو مطلقة العقل، بل انطلقوا من أفكار جاهزة موروثة، أى من تراث يقود الأفعال ويوجه الاختيارات، عن وعى أو عن غير وعى، كما تفعل كل الاتجاهات القائمة على الأصالة. فالسلوك مجموع أفعال، والفعل إما محاولة لتجسيد معيار (موضوع مسبق)، وإما للتمرد عليه. إن العقل العفوى، أو المجانى، ليس محايداً إلا في الظاهر. أيعد عيباً أن ينطلق المفكر من معطيات أصالة متجذرة في طبيعته؟ كلنا نعلم أن الطبيعة تغلب التطبع...

يعتمد كيان الفكر العربى الإسلامى على نظم تربوية وقانونية وسياسية وأخلاقية، وعلى

(١٤) ص ٢٤.

(١٥) آفاق، عدد ٥، ١٩٨٠، الرباط.

تنظيمات الشغل والمبادلات، فإذا أردنا تحليل سيروراته، كان علينا أن نقوم بجري في المنطق الرياضى: أن نحلل العناصر (النظم والتنظيمات) في فرديتها، ثم في علاقتها. إذ ذاك نخرج الفكر العربى من التجريد لندخله عالم الواقع العيى.

٣ - ما معنى «عربى»؟

يستعمل كثير من الباحثين «عربى» حيث يصح أن يقال، بأدق تعبير، «عربى إسلامى» تجنباً لكل ما يشم منه رائحة العنصرية. هذا أولاً، وثانياً، إن ما يُعرف عن العرب نزر قليل لا يشفى من غليل الباحث. فالتراث «العربى» لم يصبح يغنى من جوع إلا عندما التَّحَمَّ بالمكتسبات الثقافية الإسلامية. فمن اللامعقول أن تحدد «الوقفة العربية» (زكى نجيب محمود)، أو «روح الحضارة العربية» (عبد الرحمن بدوى) أو جهود وثبوت «الشعر العربى والذهن العربى» (أدونيس)^(١٦) في عزلة. وبتجريد عن الإسلام (تاريخياً وعقائدياً وثقافياً). فلم يصل التراث الثقافى العربى إلى درجة الشمول، بأنفاس إنسانية إلا بعد أن حقق الإسلام تواجداً بين العرب وشعوب كثيرة مختلفة. فالعرب المسيحيون، ويهود البلاد العربية هم كذلك إسلاميون ثقافةً. فمثلاً (غابرييل مارسيل) و (هربرت ماركوز) وغيرهما يمثلون الثقافة الغربية الإغريقية اللاتينية المسيحية المعاصرة، وبالرغم عن أصلهم اليهودى. كذلك يمثل المفكر الوسيطى موسى بن ميمون الثقافة العربية الإسلامية. أما النمط العربى المحض فيمثله على ما وصلنا من آثار عربية، عنتره والخنساء وأمثالهما.

هنا يوضع سؤال لا يحصى عنه:

هل مكونات «الوقفة العربية» تأخذ ملامحها المخصصة عن مخلفات العصر الجاهلى (خطب قس بن ساعدة والمعلقات)، أم أن التراث الذى يكون الأصالة العربية المعاصرة هو ذلك مضافاً إلى القرآن والسنة ومدارس الفقهاء والأصوليين والفلاسفة والمتكلمين، وإلى تأثير الكل فى التوجيه العام لتاريخ العرب الإسلامية والمسلمين العرب؟

أيجوز ألا نعتد التراث الإسلامى ونحن نتحدث من خاصيات «الفكر العربى»؟

إننا نرفض مع زكى نجيب محمود «الأصالة» إذا تحولت عائقاً للتقدم والتكيف مع صيرورة التاريخ. حقاً، هناك «متأرخخون»^(١٧) يجعلون من الأصالة شعاراً لتمجيد الماضى القومى بنظريات مبالغ فى إجلال الأجداد، قصد التباهى والكفاح ضد المعاصرة. لكن، ما لا يعتمد كله لا ينبذ كله^(١٨).



(١٦) انظر الفصل الرابع من هذا القسم «أدونيس والاعتباطية».

(١٧) نقترح هذا اللفظ المهجين لوصف أقوام من المدّاحين لماضى شعوبهم، بتزييف الواقع التاريخى، تعويضاً عن التخلف الذى يعانونه.

(١٨) فى المناظرة حول التعليم بالمغرب (ايفران، ٢١ - ٢٨/٨/١٩٨٠) نادى بعض المتناظرين بإبعاد الفلسفة عن الجامعات المغربية لأن «الفلسفة» «مذاهب مستوردة»، وتعويضها بتدريس «الفكر الإسلامى» و«الحضارة الإسلامية».

سبق أن رأينا أن «عربي» غير دقيق، وأكدنا أن «عرب» اليوم ليسوا على ما كان عليه الأجداد الجاهليون.

ونضيف الآن أن إجلاء مفهوم «فكر» (في «الفكر العربي») هو كذلك في حاجة ماسة إلى فحص لخاصيته، في تطورها التاريخي، وطاقاتها على التكيف من العوائق المجتمعية والسياسية التي تقف حاليًا، دون الخروج من التخلف، فبدون ذلك التحليل، ستبقى العبارة «مفكر عربي» ضبابية، مثل «الفرس العربي» و«الموسيقى العربية» و«الزى العربي»...

فما المقصود بـ «فرس» هنا؟ أهو ما يمتلكه عربي، أم المولود بمكان عربي، أو من جاء من سلالة عربية، ولو كان في ملك إنجليزي وولد بأستراليا؟

والموسيقى التي نعني، هل هي ما عرفه الجاهليون، أم الموشحات الأندلسية أم قطع سامي شوا على الكمان، أم تقسيمات على العود لمحمد عبد الوهاب؟

«الفكر العربي»؟... في أي مكان، وفي أي زمان؟

هل خاصياته عامة أم ترتبط بالطبقة التي ينتمي إليها المفكر؟ (إن كانت عندنا طبقة خاصة ينتمي إليها المفكرون).

بعد الجواب عن السؤال الأخير، نستخبر عن علاقات تلك الطبقة بالجامعات (بالداخل وبالخارج)، وعن مواقفها من الصحافة والإعلام، ومن الأنظمة السياسية والمجتمعية السائدة بالعالم العربي، وبالمهاجر، وبالعالم أجمع.

نجد محاولة للجواب على بعض الأسئلة السابقة عند زكي نجيب محمود، سنعمل على تلخيصها مع تعقيبات.

يدعو المؤلف إلى تراث يمتد فيه تواصل الإنسان العربي في وحدة تاريخية مع ماضيه. فيعطينا نظرة بيولوجية عن هذا التواصل، أخذًا في اعتباره بقانون الوراثة. إنها صفحات لامعة ودعوة إصلاحية^(١٩). بيد أنها جاءت على شكل رغبة يتمنى المؤلف أن تتحقق. فهي لذلك، لم تأت نتيجة لتصميم وتحليلات سياسية واقتصادية ومتجمعة قتلها بحثًا ودرسًا لتصبح الإطار الواقعي لتطور واقعي في الفكر العربي الإسلامي. فلا يكفي أن نفرّق بين ما يتميز به هذا الفكر عن فكر مجموعات بشرية أخرى لنقهر ما تراكم لدينا من تخلف، عبر قرون.

= فسألنا أحدهم: «ماذا سيبقى في الفكر الإسلامي» إذا أزحنا عنه الكندي والفارابي وابن باجة وعشرات الفلاسفة المسلمين من أمثالهم؟ وما معنى «حضارة إسلامية» على حدة و«الفكر الإسلامي» متميز عن تلك الحضارة؟ السؤالان بقيا مفتوحين... ونضيف بأنه، إذا كانت الفلسفة «مذاهب مستوردة»، فالذي استوردها هم السلف، كما استوردوا الطب والرياضيات، والطبيعات... و...

(١٩) انظر الفصل «دماغ عربي مشترك»، ص ١٢٧ - ١٣٩.

لا مندوحة من أن ننتع باعتباطية قوله زكى نجيب محمود: إن لكل مجموعة بشرية طابعاً أصيلاً، إذ لكل شعب متقدم فلسفة تميزه.

«انتشرت الفلسفة التحليلية في إنجلترا، والفلسفة الوجودية في فرنسا، والفلسفة البرجماتية في أمريكا، والفلسفة الجدلية في روسيا»^(٢٠).

انتشرت الفلسفة التحليلية في إنجلترا، ولكنها فلسفة تقود الفكر الغربى عامة. وأما الفلسفة الوجودية، فإن كان لابد من أن نوضحها، فإن ألمانيا أولى من يتبناها. فلا (جان بول سارتر) ولا (غابرييل مارسيل) ولا (بوفرى) ينكرون أن منابع وجوديتهم هى مؤلفات (كيبكفارد) و (ياسبرس) و (هايديجر). أما الفلسفة الجدلية فتطبق فى الاتحاد السوفياتى. وإن كان أصلها غير روسى. إن الجدلية المعاصرة يرجع الفضل فيها إلى هيغل، وماركس، وأنجلس، وليس من بينهم روسى.

المهم هو أن نتساءل:

- لماذا ومتى سادت الفلسفة الجدلية فى روسيا، على الخصوص؟
- لماذا، ومتى، سادت الوجودية فى فرنسا؟
- ثم، أخيراً: ما هى الفلسفة (أو الفلسفات) التى يمكنها أن تجعل الفكر العربى الإسلامى قادراً على مصارعة التخلف؟

بالإجابة عن الأسئلة الأخيرة، سيعضّ القارئ بكل قواه على الموضوع الأساسى حول (تجديد الفكر العربى)، ويختار بين «المعقول واللامعقول»، والثقافة العربية تغامر عن بينة وبجدية، فى «مواجهة العصر».

* * *

كانت المناقشات السابقة حواراً حول قضايا عربية ثقافية مصيرية. وأنّ التنقيب عن أوضاع تلك الثقافة حالياً يرغم الباحث على أن يتساءل عما كانت عليه فى الماضى ومدى تأثير ما كان عليه ما يراد لها أن تكون. طبعاً، الغاية من ذلك هو تحديد مميزات الفكر العربى المعاصر وكيفيات تجنيده وتجنيد الثقافة التى نشأ فيها، ومعها يتكيف.

ذلك شرط ضرورى للصراع ضدّ التخلف، إلا أنه غير كاف.

فعندما يدرس الباحثون العرب الجديون خصائص الفكر والثقافة العربيين، لا يعملون على عزلها عن الفكر الإنسانى فى شموليته وعن الحضارة العالمية المشتركة، وإنما يدرسونها ليرسموا حدودها المميزة. فبلا تلك الدراسة التحليلية والمقارنة، لن نستطيع أن نتموضع فى المعاصرة ونتخذ مواقف منها ومن الأصالة، لأننا لن نتمكن من ضبط العوامل الدينامية والعوامل المعوقة للتحرك

لنتحكم فيها قصد تغييرها في اتجاه واقعي وإيجابي. فمثل أولئك الدارسين كمثال الفيزيائي الذي يحلل الظاهرة فيعزلها، ثم يحصى «معدوداتها» ليعالجها كمتغيرات يتحكم فيها رياضياً وتجريبياً.

٤ - الفكر نتيجة صراعات :

عندما يباشر باحث دراسة يضطر إلى اختيارات منهجية، وأحياناً معنوية أخلاقية، وكل اختيار يستلزم موقفاً / مواقف. لكن، عندما يكون الباحث ثالثاً والموضوع يتصل بماضى قومه، وبالأحرى ببنيات ذهنيته، طبعاً يكون الاختيار أكثر صعوبة، خصوصاً وأنا مدعوون إلى اتخاذ مواقف لا موقف واحد:

- ما هي الفلسفة المفيدة لنا، حاضراً؟

- ما فلسفتنا غداً؟

- ما هو نظامنا الاقتصادي حاضراً؟

- ما نظام اقتصادنا مستقبلاً؟

إنها أسئلة مترابطة فيما بينها ارتباطاً وثيقاً، كما هي مرتبطة بالأنظمة الإدارية والقانونية للمجتمع، وبالسياسة التعليمية، وبالسياسة الصحية. فبدون مراعاة كل ذلك، ستبقى الأحاديث عن «خصائص» الفكر العربي الإسلامي خصائص مجردة، دون اتصال بالمجتمع في صيرورته. إن «خصائص الفكر العربي» كما يقدمها الأستاذان بدوى وزكى نجيب محمود، قارة كأن العرب، أفراداً وشعوباً يعيشون خارج التاريخ، لا يخضعون لصراعات قبلية وطبقية وإقليمية ومجتمعية، ولا يعرفون عصبية معشرية^(٢١). و«الفكر العربي»، في رؤيتهما أيضاً، لا يعاني الاستعمار الجديد ولم يعاني الاستعمار القديم، ولم تحتل بلاده.

بلاده...؟

إنه خارج الحدود الجغرافية، كما هو خارج التاريخ، لا يحيا الفاقة والبطالة، ولا آلام أعباء الشغل غير المنظم (عندما نجد أحداً شغلاً...). يكتفى الإنسان العربي بابتلاع أكسجين الأرض في انتظار الآخرة والخلود فيها (زكى نجيب محمود)، أو يعتكف على الروحانيات التي حباه القدر بها دون العالمين (عبد الرحمن بدوى).



الشعوب العربية متعبة مكدودة، ومع ذلك ليست سقط متاع غطاء غبر، يكفي أن تمر عليه ممسحة ليعود إلى أصله. إنها في أشد الحاجة لفحص كامل لحاضرها، وإلى تفكير قويم وصريح في مستقبلها. فأكثرية القضايا الفكرية التي تشغل جل المثقفين العرب قضايا هامشية لا تنبعث من صميم الحياة اليومية. إن تحقيق الكتب القديمة، مثلاً، يبتلع جل الجهود والرجال على حساب

(٢١) يجمل ابن خلدون، في «المقدمة»، من العصبية العنصر الدينامي للتقلبات العمرانية والسياسية. إنها المحور المحرك للتاريخ.

قطاعات أخرى مصيرية. فإن «التحقيق» ضرورى لتقويم النصوص قصد إحياء التراث، لكى يجب ألا يكون هو كل شىء... كذلك الخصومات الأدبية، بعنفها وفراغها، لتفضيل شاعر أو قصصى على آخر!... فإحياء التراث ضرورى، شريطة ألا يأخذ منا أكثر مما يجب. إن التراث وحده لا يكون الثقافة الكاملة، فهو مجرد سميد يغذى الأرض التى تغذينا بحظ وافر مما تتوقف عليه الحياة الفكرية. المؤتمرات مواسم عكاظية، ولا معايير لتقييم الإنتاج الفكرى والأدبى: إما انتقادات للتقاذف، وإما تمجيد مبالغ فيه بدافع المجاملة أو الزلفى، أو «التأرخية»^(٢٢)..

هكذا على كل نظرية تريد أن تكون إجرائية ضدّ التخلف أن ترسى على غير أسس الخاصيات البيولوجية، فقد قامت النازية على المفاضلة بين الشعوب، انطلاقاً من معطيات بيولوجية مزعومة، وخصوصاً من قانون الوراثة الذى لم يعد العلماء يعدونه إلاّ اهتماماً ثانوياً. فالعنصريون وحدهم يطبلون لهذا الاتجاه ويزغردون، وعليه يركزون الامتيازات واحتقار الطبقات الضعيفة وشعوب العالم الثالث وتبرير استغلالها اقتصادياً وسياسياً. لذا يجب أن نختار كيف نتموقف من التيارات المتصارعة فى العالم، وألا نحارب الأساطير التى اختلطت بترائنا بخرافات «عصرية» تعادى الأخلاق، كما تعادى العلم، فلن نجدنا ذلك نفعا.

قد يعترض زكى نجيب محمود بأنه يقدم الفكر العربى كما يتصوره، فى حين تناقشه هنا بنظرة ومبادئ تتصل بالأصالة. يقينا أنه، إذا التحمت مبادئ مضبوطة تاريخياً ونظرة شمولية عن الواقع، يسهل الإصلاح. ويكفى لذلك أن تعاد المبادئ على سطح الوعى لتدخل عالم التطبيق. تلك هى العملية التى حاولها بعض المصلحين. فالتمرد ضدّ أوضاع لا يغيرها. بيد أن التمرد مع العمل لتحقيق مشروع يقوم على مبادئ لها مبررات عقائدية وجذور فى أعماق الذاكرة المشتركة، يكون ثورة تطهير وبناء. والأمثلة كثيرة.

انطلق لينين من مبادئ ماركسية أقنع بها البولشفيك فتم له تحقيق ثورة السوفييت، كما أن محمد بن عبد الكريم الخطابى (المعروف بعبد الكريم) قائد ثورة الريف، أعاد الثقة بالنفس لدى شعوب العالم الإسلامى وشحن التمرد بمحتوى جديد مستقى من الإسلام، فنجحت حركته فى سحق أسبانيا، وكاد يقضى أيضاً على جيوش فرنسا، لولا تحالف كل الدول المستعمرة (بكسر الميم) عتادا وعدة. فلما اضطر محمد بن عبد الكريم الخطابى لإيقاف الحزب كان قد زرع فى المستعمرات روح المقاومة وأعاد الحماسة. وعن تأثير المعتقدات فى خوض المعارك التحريرية. يمكن أن نشير إلى تجارب أخرى، مثل ما حاوله «غى فارا» فزعزع أنظمة بأمريكا اللاتينية، بعد أن هزّ شعوبها بمبادئ من وجدانها فكيفها مع أوضاعها وحاجياتها، وعندما ألهب الخمينى العاطفة الدينية بين مواطنيه صار الشعب الإيرانى يتعرض بصدر عار إلى المدافع الثقيلة والرشاشات، باسم، عبارة - رمز: «الله أكبر». والمهاثما غاندى، ألم ينطلق، هو كذلك، من تصور أخلاقى، من مبادئ؟ أما «ثورات» الشعارات التى تعاقبت فى أطراف العالم الثالث فقد آلت جميعها إلى الإخفاق الذريع ولم تستفد منها

الشعوب إلا التفرقة وأزمات اقتصادية لصالح أقليات من الحكام وأسرهم.
السبب؟ إنها «ثورات» اعتمدت، وتعتمد على السلاح والقمع، لا تنبع من أعماق «الثوار».

هل في تراثنا مبادئ قابلة لتنظير تقدمي قمين بأن يقفز بنا إلى المعاصرة ويخرجنا من الشعور بالإهمال الذاتي والبكاء على أحوالنا الحالية؟

يقدم الإسلام أصالة غنية، هي ملك لكل العرب (بما فيهم المسيحيون والملحدون). فلماذا يعمل البعض على تصفية الحساب معها، بناءً على أفكار مسبقة؟

وأغرب ما في الأمر، أننا اليوم دون مستوى ماضيها (مع مراعاة النسبية الظرفية بين الأجداد ونحن). فهل بين معاصرنا العرب من يمكن مقارنتهم بالخوارزمي وابن رشد وابن النسيم...؟ إن التخلف ليس على مستوى السلف، بل إنه نتيجة تقاعس الخلف.

امتدت رحلتنا مع زكي نجيب محمود، فأبرز الحوار أن عمق تفكيره أعطى لكتبه وزناً وكثافة، ومنح القارئ فرصة للتأمل.

لقد اتخذ العرض مواقف من القضايا. لكن. بالرغم من ذلك لم يرد تمجيد أصالة أو معاصرة، ولم يرد الدعوة إلى مذهب أو عقيدة، بل رمى العرض إلى بلورة مباحث في حاجة إلى إزاحة ما يحوم حولها من التباس، فكان لابد مما لابد منه.

واجهتنا أطروحات عند الأستاذ زكي نجيب محمود فيها جرأة، إلا أن مفاصلها تتوقف في بعض الأحيان، على سند. فـ «الفكر العربي» عند مفكرنا الكبير غير مرتبط بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، ولا بالبنيات التي تشترطه ويشترطها. كما أن تحليلات «الفكر العربي» تتغافل جهود التحليل النفساني، والأنثروبولوجيا الحديثة.

كان همّ زكي نجيب محمود الدعوة إلى العقلانية، وهو هدف نبيل، إلا أنها عقلانية تبرز كفاية، وكوسيلة، وكنقطة بداية، في نفس الآن. سلطتها بلا حدود (وهذا لا يجوز، لا عقلاً ولا نقلاً)، وبلا تحديد (وهذا غريب من لدن أستاذ عقلاني).

فمن أين استمدت العقلانية تلك السلطة المطلقة؟
وعلى أي مقياس اختيرت بانفراد وبتطرف وثوقي حتى تجلت أقرب ما تكون عقلانية آلية؟
لقد تناست الوجدانيات، وابتعدت عن الحدسيات، وأهملت روح اللطف^(٢٣)، وتجاهلت التفكير

(٢٣) يقابل روح الهندسة بـ L'esprit de finesse

الجدلى، كأنها غير معاصرة للاتجاهات الفلسفية والاقتصادية والسياسية التى تزخر بها، حالياً، الأوساط الثقافية العالمية.

يعد إغفال قيمة التفكير بالتناقضات تناقضاً غريباً فى اتجاه يدعو إلى المعاصرة والعقلنة^(٢٤).

إننا أمام منظومة لم تتحرر من تأثير التفكير الليبرالى (ليبرالية، القرن الماضى، وأوائل القرن العشرين) التى تخلى عن جلّها جلّ الغربيين أنفسهم، وهم أصحابها الأولون. فعلى ما يظهر، سواء نظرنا إلى القضايا من وجهة نظر ليبرالى أو غير ليبرالى، إن طرح مشكل يعارض أصالة معاصرة مشكل غير وارد، كما أن زكى نجيب محمود يتأرجح بين أن يكون مع أو ضد الأصالة، مع أو ضد المعاصرة غير قائم. تراث الشعوب الجغرافيا والتاريخ، بمحاسنها ومساوئها، ولا تستطيع أن ترفض الإرث الثقافى بما فيه يرضى وربما لا يرضى، إن التعصير يستوجب التأصيل، كما أن الأصالة الحق ترمى إلى توظيف معطيات ماضية لبناء المستقبل.

إن التزام مصلحين عرب ببناء مجتمع جديد، رغم الإرادة وحسن النية، لن يعفيهم من الخضوع للمعطيات المؤصلة للذهن العربى، تاريخياً وجغرافياً وسيكولوجياً. فالاختيار لا يكون اعتباطياً، بل طبقاً لما تفرضه الجغرافيا والتاريخ والأصالة زائد المشاريع التى تستلزمها المعاصرة. إن الحرية اختيار مقيد، مشروط دائماً.

وأخيراً

رغباً عن كل ما نفتقده عند زكى نجيب محمود وما نخالف فيه، فإن أعماله ترغمننا على التأمل، وتعلمنا طرقاً للتفكير، فاتحة فسيحة لنقلات فكرية ستجنى منها الثقافة العربية الإسلامية ثماراً غضة. فمهما تفرقت زوايا النظر عند المؤلف، ومهما كانت اختلافات القراء معه رئيسية هنا وثانوية هناك، فإن المؤيد كالمخالف يجدان أمامهما مواضيع تتحدى وتدفع إلى تأمل عميق ومركز. وما نظن أن مفكرنا الكبير زكى نجيب محمود يؤدّ أكثر من ذلك التحدى وذاك التحريض على التأمل.

(٢٤) الملاحظات السابقة توجه كذلك برمتها إلى عقلانية عبد الرحمن بدوى.

الفصل الثاني

أحكام اعتباطية

اقتنع أدونيس، ويحاول أن يقنع قراءه، بأن الشعر العربي و«الذهن العربي» مفطوران على الجمود. وعلى من يشك في صحة هذه القولة أن يرجع لكتابه «الثابت والمتحول»^(١). في هذا المؤلف، يعطى أدونيس دراسة مستفيضة عن الشعر العربي في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، بكثير من الاطلاع وبأناقة في التعبير، مما يجعل القراءة مستساغة وممتعة، ومثيرة لمناقشة مشكل الأصالة والمعاصرة. إلا أن المؤلف يقدم أطروحات تقوم على تفريط وإفراط معا، كما ستشير إليه الصفحات التالية^(٢).

١ - خاصيات الذهن العربي :

خرج أدونيس مع دراسته بنتيجة مفاجئة: إن الثقافة العربية الإسلامية متخلفة، منذ البدء، ويتجلى ذلك، على الأخص، في جمود الذهن العربي وتفاهة الشعر عند العرب. فإذا استحق الشعراء الجاهليون تعاطفا وتقديرا، فإن من جاء بعدهم غير مستحقين لأنهم لا يبدعون في محتويات القصيدة ولا في أشكالها. إنه تخلف شامل للشعر وللذهن العربيين، حتى عن الجاهلية. ويخصى أدونيس لذلك التخلف أربع خصائص، أولاها:

هيمنة «الرؤيا الدينية» أو «اللاهوتانية» على الفكر العربي الإسلامى. ولتلك الخاصية لازمات منها: «الفردنة» و«التجريد» و«الغيبية المطلقة» التى شابت كل الأنشطة وجعلت من الأمة «إسقاطا لاهوتانيا». فلا غرابة أن يكون الفرد العربي قد أصبح:

«يعيش غريبا عن ذاته، بدنيا، لأنه موجود، من البدء - دينيا فى الله، ودينويا فى الدين والأمة والدولة والأسرة. فكأنه لا ينتمى إلى الإنسان، بما هو إنسان بقدر ما ينتمى إلى الدين والأمة أو الدولة...»^(٣).

بعد هذه المقدمات - المسلمات - القبليات، يصل أدونيس إلى تأسيس قاعدة لهيكل نسقه: «فى هذا ما يقدم عنصرا أساسيا لتفسير الظاهرة السائدة اليوم فى المجتمع العربى: من جهة، بنية قمعية يسوغها النظام القائم باللاهوتانية وإسقاطها الاجتماعى ومن جهة ثانية رفضية ترمز إلى

(١) دار العودة، بيروت، ١٩٧٤.

(٢) سنعود فى جزء لاحق من هذا الكتاب إلى تنظيرات أدونيس ببعض التفصيل.

(٣) ج ١، ص ٢٧.

أن العربي لا يشعر أنه موجود في ذاته، إلا لحظة يتحرر من اللاهوتانية ومن تشيئها الاجتماعي السياسي».

يستخلص أن الاتجاه المقاوم للإبداع والتفتح هو الذي ساد وطبع الذهن العربي بـ «التبعية» إلى الأبد، وسيبقى الحال كذلك إلا إذا انسلخ العرب عن الدين ولم يتركوا للاهوتانية أى أثر على فكرهم وأغرافهم.

تلك هي الخاصية الأولى للذهن العربي الإسلامى.

أما الخاصية الثانية، حسب أدونيس فهي «الماضوية»، يعنى التعلق بالمعلوم (ما يعرف منذ الماضي) ورفض المجهول بل الخوف من المجهول.

يستنتج من ذلك عجز العربي عن التكيف مع أى شىء خارج عن المألوف. يحاول أولاً أن يفهم الجديد بالمقارنة مع تراثه هو أى مع ما نشأ عليه، لأنه سجين أنانته، ويخاف من الجديد، وبالتالي يعادى التجديد. وبعبارة أدق، إن العربي:

«يشعر أن المجهول يهدد طاقته على الفهم» لأنه يرى، في موروته: «الكمال والعصمة». فما يتجاوز حدود معرفته المكتسبة، وبخاصة الدينية، يجعله في قلق وحيرة، ويؤدى به كما يعتقد إلى الضلال.

الملاحظات على «الخاصيتين» السابقتين كثيرة سنوجز بعضها:

ملاحظة أولى

إن الأحكام العامة التى تنطلق من «حبة فتبنى منها قبة». كما يقول المثل المغربى، أحكام اعتباطية، إذ كيف يجوز لأدونيس أن يدعى أن المنحى الجامد طغى، دائماً وأبداً، على الجانب المتحرك فى الشعر العربى طوال ثلاثة قرون^(٤). ومما يزيد غرابة فى أطروحة أدونيس، أن القرون الثلاثة الإسلامية الأولى تعد، بحق «العصر الذهبى» فى تاريخ الآداب العربية، بل بالنسبة لكل الميادين الفكرية والعلمية والفنية.

وليس معنى هذا أننا ننكر وجود ثبوت فى الشعر وفى الفكر العربيين. إنه ثبوت ثابت، لا وراء فيه، وبالمخصوص فى عصور الانحطاط. فمن البديهي أن تتواجد فى المجتمعات نزوعات نحو التجديد مع أخرى همها إبقاء البنيات على حالها. فعن تصارع مجموع تلك النزوعات تتولد جدلية التطور التى هى بدورها، تنمى الصراعات وتعمقها. على عكس ذلك، يؤكد أدونيس أن الشعر العربى الإسلامى لم يتجاوز نموذجية الشعر الجاهلى، فلم يحصل أى «إبداع»، لا فى المباحث والأغراض، ولا فى المناهج والأشكال. وهذا الجمود وتلك الكباشية (أو الاتباعية، كما يسميها

(٤) اختار أدونيس القرون الثلاثة الأولى للهجرة ميدانا لنظرياته.

أدونيس)، لا يعتريان الشعر العربي وحسب، بل يشملان الفكر العربي الإسلامي عامة. إننا نجار أمام تلك الأطروحة، والتاريخ يسجل أن الفكر العربي الإسلامي، عندما يذكر يخلق حوله هالة من التقدير، وتُسْتَحْضَرُ أسماء مثل «كيمياء»، و «فلك» و «جبر» و «علم المثلثات» و «بصريات»... كما تستحضر أسماء أعلام، مثل الرازي والخوارزمي وابن رشد، والإدريسي... لا محالة أن لوائح الأسماء اللامعة في تاريخ الفكر، والعالم لا تحصى، وهى شهادة حية على حيوية الفكر العربي الإسلامي خصوصا في تلك القرون التى ينسب إليها أدونيس الجمود. وفي غيرها من العصور إلى أن نزلت على العروبة ضربات قاسية ومقصية.

قد يعارض أدونيس. بأن الأسماء والأعلام شواذ، ولكن العبقرية لا تنبع من فراغ مجتمعي، إذ لا وجود للخلق العفوى. كل عبقرى إنما هو نتاج وسط وأعراف وثقافة ومناخ متميز.

ملاحظة ثانية

إن الشعر الجاهلى كان محطَّ عناية من المسلمين، لا لذاته، بل لأنه مثل بالنسبة إليهم مرجعا لغوياً. فالثقافة الجديدة التى تمخض ما أحدثه مجيء الإسلام من ثورة شاملة، فى ثقافة اقتضت حصر ضوابط اللسان العربى، بوضع قواميس للفظ الفصيح والتركيب السليم قصد تمكين المستمعين على اختلاف ميادينهم وتعاملاتهم، من أداة سليمة. إنه إلحاح حضارى أن تنفخ أنفاس ندية فى اللغات وتحصى ضوابطها لتعبر بدقة ووضوح، عن صخب الأحداث والانقلابات الجذرية التى رافقت البعث الإسلامى. وبالتوازي مع ذلك الإلحاح الحضارى، فرضت الظروف إلحاحا آخر أقوى وأكثر استعجالا هو صيانة لغة القرآن.

لقد دخل العرب فجأة عصرا لا عهد لهم به، وحملوا رسالة باهرة.

طفرات تتابع بلا انقطاع فى فترات تأسيسية لحضارة أضحت فيها اللسان العربى، بنثره وشعره الجاهليين، مجبرا على تكيف سريع، مع الحفاظ على كنهه وضوابطه ليعبر بعمق وعلى أوسع نطاق ودون أن تغشاه عجمة (أو أقل ما يمكن). فى نفس الآن، ساد إحساس بأن اللسان العربى مطالب بالصمود والتجاوز الذاتى. إنها مغامرة بلا حدود، مدهشة ومنعشة، ووثبة تاريخية لم يعرف العرب لها مثيلا. التفاؤل عارم يزحزح الحيرة والسكون، والمعاصرة تغزو الأصالة.

من هذا المنظار، يقدر دور الشعر الجاهلى ونموذجيته التقدير الحقيقى فى تكوين الشعر والذهن بعد مجيء الإسلام.

إن قصائد شعراء القرون الثلاثة الأولى الهجرية لا تتسم كلها بالشحوب، والتكرار والتقليد. ففى كثير منها حرارة وعمق وحساسية^(٥)، كما ستشير إليه الفقرات القادمة.

(٥) انظر الأمثلة عند... أدونيس فى «ديوان الشعر العربى»، صيدا - بيروت، المكتبة العصرية ١٩٦٤.

من الطبيعي أن الجاهليين أثروا في شعر من جاء بعدهم. لكن يصعب التسليم بأنهم كانوا نموذجاً، النموذج، وبأن النموذجية استقرت باستمرار لم تدع للإبداع سبيلاً. فبالإضافة إلى أن المجتمع الإسلامي نقيض مجتمع الجاهلية، إن طبيعة الشعر (مواهب الشعر) لا تسمح بالإبقاء على نموذجية واحدة طوال ثلاثة عشر قرناً.

إن الشيء/الكلام/الظاهرة التعبيرية المسماة «شعراً» يتفجر في وجدان ما. وعندما يتفجر وجدان، إنما يعكس انفعالات، ردود فعل بالنسبة لمحيط مجتمعي موقوت، ولحساسية مكيفة بمنأخ معاصر. إن تغيرات الحياة المادية والأجواء الثقافية تؤثر في الذوق والحساسية، وبالتالي في التعبير عن المشاعر. فمثلاً، في العصور الإسلامية، ظهر من بين الاتجاهات التي ظهرت، الشعر «الديني»، والشعر «السياسي» ومن ميزاتها تجاوز الروح القبلي، فكانت بداية الالتزام. فالكميت بن زيد الأسدي شاعر ملتزم بالدعوة لقيم جهلها الجاهليون. لم يدافع عن عزّة عشيرته بل عن مبادئ تخدم مصلحة المجتمع كله. إنه تحول إلى «ثوري»، بدعة البدع بالنسبة للشعر الجاهلي.

هل سبق الكميت آخرون جندوا قصائدهم لخدمة سياسة إصلاحية نائرة ترفض الوصولية وتندد بالدماغوجيين، نصرة للصدق والعدل؟

في تلك الفترة كان مفهوم «عدل» مبحثاً أساسياً في الأخلاق والسيادة، وعند المتكلمين يعتبره المعتزلة مبدأً أساسياً من مبادئهم الخمسة، كما كان مبحث «مساواة» مطلباً بنى عليه الخوارج دعوتهم وهم يتوجهون إلى الفقراء والمحرومين ليجعلوهم واعين لحقوقهم ضدّ محتكري الثروات والسلطة (صدي صيحات أبي ذر الففاري..).



ينكر أدونيس وجود تجديد في شعر ما بعد الجاهلية لكن هو نفسه يحصى، بشيء من الإعجاب، خمسة اتجاهات شعرية في فترة ما بين العصر الجاهلي وأواسط القرن الثامن الميلادي^(٦).

أمام عمالقة من الشعراء يقضى وجودهم على أطروحة استمرار نموذجية الشعر الجاهلي وعقم الشعر العربي الإسلامي، اضطر أدونيس إلى تحكيم مقاييس اعتباطية خولته أن يدخل أصالتهم في.. منطقة الظل. من ذلك، مثلاً، أنه يقلّص مدى إبداع أبي العلاء المعري، فيرد اتجاهه التأمل في الحياة والماورائيات إلى عمرو بن قميئة وأمّية بن أبي الصلت.

إن قراءة متمنعة مقارنة (ليس هنا مكانها) لا تقبل أن تكون للمعري مصادر جاهلية، لأن أغراضه لم ترج في المجتمع الجاهلي، ولم يعرفها العرب إلا بعد أن دخلوا في سلسلة الثقافات، أيام بني أمّية وعندما تكاثرت وتقعّدت مع العباسيين.

ظن أمّية بن أبي الصلت الثقفي أنه نبي، وظلّ ينتظر بشوق ساعة الدعوة، كما تراءى للمعري أنه يحمل رسالة وأنه قادر على أن يأتي بقرآن جديد، «الفصول والغايات». هنا تنتهي المقارنة.

(٦) ديوان الشعر العربي، ص ٣٠.

أما علاقة المعري بعمر بن قميئة فمجرد تشابه في الألف. نشأ عمرو بن قميئة يتيمًا مقهورًا، كما قهر العمى أبا العلاء: شعور حاد بالضياح. وقد صدق من لقب عمرو بـ «الضائع»، كما سمي المعري بـ «رهين المحبسين». وتمرد الرجلان، وإن كان تمرد المعري أعمق وأشمل، إذ حمل على وضعه وعلى الأوضاع العامة. وآخر تقارب بين الشاعرين هو أن شعرهما تشاؤما.

فظاهر أن نقط الالتقاء تلك كلها عادية لا يختص بها المعري والشاعران الآخران، ولا تؤكد تلمذة أبي العلاء لهما.



تفجر الشاعر، في وجدان، بفوضى عارمة. أما «القصيدة»، فتبدأ عند بداية تنظيم ونظم ما تفجر. إنها عملية مضاعفة: يغامر الشاعر بتفجير آخر لما تفجر «توليد ما ولد». فالشاعر قد صار، في هذه المرحلة، واعيًا لهوية ما أبدع، أى يشعر بما تحقق فيه وبما حقق هو منه، فيود أن يوصلها للآخرين. فتبدأ عملية التركيب، بناء القصيدة، لأن التواصل انتقال من... إلى...

البناء صناعة في حاجة إلى وسائل لقطع المسافة كي يتم وصول الرسالة. يبني الشاعر من شعوره قصيدة، حسب قوالب وقواعد لغوية، ومفردات قاموسية وتنظيمات وشفرة. فموهبتة تبرز في وثبات عواطف متماوجة وفي انطباعات بلا استقرار. إنها من معطيات ذاتية انفعالية، حظ العفوية فيها لا يخضع لوزن أو تقدير. وتبقى تلك الموهبة في سديم إلى أن تتجسد في «القصيدة»، وصناعة القصيدة تتطلب مهارة، لأن الصنّاع لا يوفّقون جميعًا في إتقان العمل، درجات براعتهم تتفاوت لذلك، لا ينجح في بناء القصيدة إلا من كانت له «موهبة» البناء.

فللشاعر موهبتان، الأولى تتجلّى إثر هيجان التفجر، وتتجلّى في ومن الوجدان، جرحًا ومرارة ووجدًا، ونشوة. فلنغامر في رفقة أبي العلاء:

<p>«غيرُ مُجْدٍ في ملّتي واعتقادي وشبيه صوت النعّي إذا قيس أبكتُ تلكم الحمامة أم غنتُ خفف الوطء ما أظن أديم وقبيحُ بناء وإن قَدُم العهد سرٌّ إن اسطعت، في الهواء رويدًا، ربُّ لحدٍ قد صار لحدًا مرارًا، تعبُ كلها الحياة، فما أعجب إن حزنًا في ساعة الموت أضعاف والذي حارت البريّة فيه</p>	<p>نوحُ باكٍ ولا ترنمُ شادٍ! بصوت البشير في كل نادٍ على فرع غصنها الميادٍ الأرض إلا من هذه الأجساد هوانُ الآباء والأجداد لا اختيالاً على رُفات العباد ضاحك من تراحم الأضداد إلا من راغب في ازدياد سرور في ساعة الميلاد حيوانٌ مستحدثٌ من جمادٍ.</p>
--	---

هذا هو المعري، بمرارته وشفافيته، وأسلوبه البهيّ. بمن يُقارَن من بين الجاهليين؟ المصير بلا حجاب، ولا يبالي بغناء الحمامة ولا ببيكائها. فليكن القارئ عربيًا أو لا يكون، من معاصري

المعري أو من عصور سبقت، أو من مثقفي القرن العشرين، ألا يحركه ما في تلك القصيدة من رنة الفاجعة؟ إنها فاجعة العبث حيث تختلط أصوات الناعين بأصوات المبشرين، ويمتزج الاختيال والغفلة في الحياة بنسيان أجداد صاروا، ولا يدرى أحد ما صاروا وإلى أين ساروا. من يستطيع مقاومة ما تصيب الفكر والمشاعر والجسد من قشعريرة أمام رفات أقوام تحولوا، وما فتئوا، لحدًا بعد لحد، لحدًا من لحد؟

ولنقف أمام قصيدة لعمر بن قميئة، يروها أدونيس^(٧) مطلعها:

«يا لَهْفَ نفسي على الشباب ولم أفقد به، إذ فقدته، أُمًّا»

هذا هو نفس «أستاذ» المعري في قصيدته عن الشباب، لقد أبدع فيها عمرو بن قميئة جاكيا ومتأملًا، ولكن أين تأمله من تأمل «تلميذه» المعري؟..



أما أمية بن أبي الصلت الثقفي، «الأستاذ الثاني» للمعري، حسب الأطروحة الأدونيسية، فشعره لا يخلو من أصالة، وأفقه من ميل إلى الشمولية والرمزية. يقول عن سفينة نوح:

بما حَمَلَتْ سَفِينَتُهُ وَأُنْجَتْ	غداة أتاهم الموتُ القُلاب
عَشِيَّةَ أَرْسَلَ الطوفان، تَجْرِي	وفاض الماء ليس له جِرَاب
على أمواج أخضرَ ذِي حَبِيكِ	كأن سُعارَ زاخره الهضاب
وأُرْسِلَتِ الحَمَامَةُ بعد سَبْعِ	تدلُّ على المهالك لآتِهاب
وأَعْلَاقُ الكواكب مرسلات	تردد، والرياح لها رِكاب ^(٨) .

هذه قصيدة ترتقي، وهي تصف الطوفان وصفًا حيًا، إلى مستوى إنساني، كلي. بيد أنها، رغم مميزاتها، لا تصل إلى درجة قصيدة المعري، من حيث الحرارة وإيصال الحساسية وإشراك الوجدان/القلب في التأمل العميق.



نعود الآن إلى الموهبة الثانية (إذ لكل شاعر موهبتان، كما قدمنا). تظهر تلك الموهبة عند بداية «ترتيب» العواطف السانحة والانطباعات والانفعالات الشاردة، واقتناصها في صور يصنعها الشاعر داخل القوالب الكيانية للغة التي اختارها.

«صناعة» القصيدة مهددة بخطر الانزلاق إلى التصنع. والتصنع مهنة لا موهبة. وإنه خطر يتعقب كل القصائد حتى قصائد شعراء غربيين، ومن «الربع الثاني من القرن العشرين»^(٩). يعوق التصنع التواصل، ولا يحرك الإحساسات، بل يقطع الطريق على الحوار بين الذوات.

(٧) ديوان.. ج ١، ص ٤٥.

(٨) أدونيس، نفس المصدر ج ٢، ص ١٥٠.

(٩) يجعل أدونيس معياره الأساسي عن تقييم الشعر العربي أن «يتجاوب مع الحساسية الشعرية للربع الثاني من القرن العشرين»، وغالبًا أنه اختار تلك الفترة لأنها فترة ما بعد الدادية وبداية انتشار السورالية.

ملاحظة ثالثة

إن ما يدعيه أدونيس من غلبة الثبوت على التحول، في الشعر العربي الإسلامي، بالاستناد على نموذجية الشعر الجاهلي، هو أيضاً لا يظهر صحيحاً، حيث حصل، فعلاً، تجديد في المحتويات وفي الأشكال. لقد أكسب القرآن الأساليب ليونة، ولطفَ العواطف، وأدخل في العوائد والأعراف مبادئ أخلاقية جديدة ومعايير للسلوك كانت لها ردود فعل على الرؤى والمعاملات والمشاعر، وبالطبع، على التعبير. إذ ذاك أصبحت للشعر صبغة دينية، في المعاني والعواطف، واستقلت بعض الأغراض: غدا الغزل يكون وحدة القصيدة، كما ستستقل الخمريات مع أبي نواس، والزهديات مع أبي العتاهية، والرمزية مع بعض المتصوفة أمثال ابن الفارض والحلاج وابن عربي... وطبعاً أن الأغراض الجديدة استلزمت صياغات جديدة، وقد حصل هذا بالفعل (كما عند مسلم بن الوليد، وأبي تمام...).

ومما ظهر، بعد الجاهلية، ظهوراً بارزاً، المجون والحوار (عمر بن أبي ربيعة)، وسيكون لهذا المجون صدى رنان أيام بني العباس، لدى اتجاه يجوز نعتة بـ «أبيقوري» (من مملثيه أبو نواس وابن الرومي). وفي عهد بني أمية، انتعشت الأراجيز والرعويات (مع ذى الرمة). وبرز الشعر السياسي (ابن قيس الرقيات، والطرمّاح، والكميت، مثلاً)، وشعر الترف والبذخ، أو كما يمكن تسميته، «الشعر البلاطي» (الأخطل والفرزدق...). كما ظهر ولوع خاص بموسيقى الألفاظ وتناغم التراكيب. ومن الممكن أن نضيف ظهور شعر «الحكمة» مع المتنبي والمعري.

تلك أصناف من الأغراض الجديدة التي جدّدت طرق المعالجة. إن وجودها يظهر أن الشعر العربي الإسلامي ليس نسخة خافتة عن النموذج الأعلى، عن الشعر الجاهلي. طبعاً، هناك تقليد، ولكنه في أكثر الأحوال، تقليد للسليبيات، كالمبالات وتعدد الأغراض في القصيدة الواحدة، واقتقاد القصيدة إلى تسلسل منطقي، وكلها سمات موروثه عن الشعر الجاهلي نفسه، إلا أن هذه السمات لم تورث مكتملة، بل هي أيضاً تعرضت لإصلاحات، بعضها طفيف وبعضها عميق.

ملاحظة رابعة

يحبس القارئ أن أدونيس شاعر ويحب الشعر العربي كثيراً، إلا أنه ينطلق من خيبة عميقة عندما يتعامل مع ذلك الشعر: ودّ لو أن الشعراء العرب كانوا أكثر تنوعاً، وشاعريتهم أكثر شمولية وتعمقاً في الوجدان. وبما أنه لم يجد ضالته، اندفع، وهو مصدوم، إلى نقد مفرط لذلك الشعر، لكن قد يكون السبب الأول في ذلك هو أن أدونيس ينطلق في أحكامه من زاويته الخاصة، كما يظهر من تصريحاته:

«يجيب ديوان الشعر العربي على أسئلة شخصية، طرحها وأطرحها حول وضع الشعر العربي،» ثم يضيف تأكيداً، أن عمله هذا «عمل شاعر، لا مؤرخ أو عالم»^(١٠).

إذا جاز ما نفترضه هنا، أمكن الاستنتاج الآتي: لم يصل أدونيس إلى الخاصيات السلبية التي أحصاها على الشعر وعلى الذهن العربيين الإسلاميين نتيجة درس وتحليل موضوعي، بل اتخذ موقفه ذاك بدافع ذاتي وكرّد فعل للصدمة. فعندما ألف كتاب «الثابت والمتحول» كانت له رؤيا مسبقة عن الشعر عامة، وعن الشعر العربي الجاهلي، والعربي الإسلامي خاصة^(١١). لقد أظهر إعجابه ببعض القصائد وتذوق طعمها، وأشار في كثير من الصفحات إلى ما جدّ لدى شعراء عرب إسلاميين. إذن منحى الثبوت لم يكن دائماً هو الغالب^(١٢). فما أغرب زئبقية أدونيس من الشعر العربي الإسلامي، ومن الذهن العربي!

ومما لا ريب فيه، أن أحكام صاحبنا تخضع، في أغلب الأحوال، لعملية إسقاطية، إذ لم تتحرر رؤياه الشعرية من «نموذجية» مطلقة مستقاة من الغرب: بودلير، رامبو، إيليو، سان جون بيرس،... وأمثال هؤلاء من أقطاب الشعر الغربي الحديث. لم تتم له المعادلة بين هؤلاء والشعراء العرب، فخاب أمله.



هنا لا بد من سؤال: لماذا يؤخذ على الشعر العربي الإسلامي للقرون الثلاثة الأولى الهجرية اختلافاته مع شعر فيرلين وباوند وكيثس، في حين أن الاختلاف، كالاختلاف، طبيعي وضروري؟ فلا الشعر الغربي كله على طراز هؤلاء الشعراء، ولا من نفس المستوى. فماذا يخولهم أحقية احتكار المعيارية الوحيدة، دون كل شعراء العالم حتى الغربيين منهم؟

كثيراً ما لوحظ على الشعر العربي أنه لم يعط عباقرة عالميين. فكم هم عباقرة الغرب في الشعر؟ إنهم قلة القلة. فالشعر فوق العادي نادر، لذلك، عندما يريد المختصون ضرب الأمثلة، يعطون نفس الأسماء، وهي مما يعد على رؤوس الأصابع، رغم قرون من التجارب والمحاولات. ذلك هو حال الشعر العربي أيضاً. فرغم وفرة الدواوين، إن الأسماء اللامعة ذات القابلية على الشمول ضئيلة العدد.

٢ - عين الرضا، وعين السخط:

يعرف المتبحرون للشعر العربي قصائد كثيرة تستحق أن تعدّ من بين عيون الشعر الإنساني العالمي. فمثلاً الروميات التي نظمها أبو فراس الحمداني وهو أسير عند الروم. إنها تتأجج لوعةً وحنيناً؛ فيضان إحساس مع صدق آلام، ولونيات في وصف النفوس المعذبة.

(١٠) الديوان...، ص ٩.

(١١) انظر: أدونيس، ديوان الشعر العربي.

(١٢) انظر: مقدمة الكتاب الثاني.

أدونيس يعرف هذا أحسن بكثير من غيره. إلا أن أدونيس الذى يحب الشعر العربى الإسلامى حُبَّ ولِهٍ وهيام، هو نفسه الذى لا يخفى سخطه على ذلك الشعر. إنه تناقض يقره منطق الشعراء وأهل الهوى. عين الرضا عن كل عيب ساهية، كما أن «عين السخط تبدى المساويا». نفس الانطباع عن حجازيات الشريف الرضى.

فلنستمع إلى أبى فراس وهو فى حسرة «آخرها مزعج، وأولها عليل بالشأم» ينادى حمامة لتشاطره طارقة النوى ولتواسى فؤاده المحزون.

جراح

جراح، تحاماها الأساة مخوفة
تطول بى الساعات، وهى قصيرة
أقلب طرفى لا أرى غير صاحب
وإن وراء الستر، أما بكاؤها
لقيت نجوم الأفق، وهى صوارم
ولم أزع للنفس الكريمة خلة
ولكن، لقيت الموت حتى تركتها
للحنين إلى الوطن رنين يلاحق الغرباء. إنه نشوان تسقى صداه دموع باردة. طيف فى العين يطفو ولا يرسب.

تراب الوطن

قليل أن تقاد له الغواوى وتنحرف فيه أعناق السحاب
بودى أن تطاوعنى الليالى وينشب فى المنى ظفرى ونابى
فأرمى العيش نحوكم سهاماً تغفل بين أحشاء الروابى
تلك أبيات للشريف الرضى.

مسكين الغريب! كم من مطالب يعقد بها طموحه، ولكن الدنيا لا تصادق أحداً، أو كما يقول:

«خطبتى الدنيا، فقلت لها: ارجعى! إني أراك كثيرة الأزواج»

أما الشعراء الصوفيون فأكثرهم لا يخطب الدنيا لأن خطيبته من عوالم أخرى. قصائدهم تتغنى بالحب الإلهى فتغمر القارئ رعشات وهزات من الداخل. وحتى الذين لا يؤمنون بالله، ولا بأى دين، يفعلون مع شعر ابن الفارض، ويتذوقون أبيات الحلاج وابن عربى... إنهم شعراء يتجاوزون الدنيا بكل أعراضها، بمآسيها وبمسراتها، ليستسلموا لحب الله استسلاماً كاملاً.

مالى سوى روحى، وباذل نفسه فى حب من يهواه ليس بمسرف
(ابن الفارض)

وكمال الحب هو عندما يصل المحب إلى صفاء الوجدان واطمئنان النفس والضمير. إنه نزاهة
يحسم فيها الطمع عن أى شىء، وفضيلة تقنع بالانجذاب نحو المحبوب لإرضائه.
ذاك هو طريق السعادة. ينصح ابن الفارض: انفلت من قيود الماديات، وغامر فى الجمال
الأسمى، فتعش بالحب تمت به:

فإن شئت أن تحيا سعيداً فمت به شهيداً، وإلا فالغرام له أهل
إنه الحب المحض، لا يقف عند حد، غايته ذوبان المحب فى المحبوب.

تتحول عند ابن الفارض وحدة الحلول سكرًا روحيا، مدامته بلا زمان ولا مكان لأنها خلود تتيه
فيه المفاهيم، وفيه يتلاحم الممكن باللاممكن، وتمتزج أنماط الزمان والمقولات بما قبل تاريخ
الدلالات:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يولد الكرم
صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا، ونور ولا نار وروح ولا جسم
وعندى منها نشوة قبل نشأتى معى أبدا تبقى وإن بلى العظم

٣ - لكل جيل حساسية خاصة :

استنتاجاً مما تقدم، يمكن التأكيد أن الإحساسات الشعرية والتعبير عنها ليس حكراً على شعب
أو جيل. ويمكن تأكيد ثان: إن الحساسية الشعرية ليست وليدة «الربع الثانى من القرن العشرين»،
كما يدعيه صاحبنا.

وهل حساسية ذاك الربع من ذلك القرن لم تعط إلا الشعر الجيد؟

تمتاز تلك الفترة بنشاط الحركة السريالية. إنها حركة لم ترم إلى خلق «حساسية شعرية»
جديدة، بقدر ما رمت إلى البحث عن وسائل لتغيير النظرة الرائجة عن دور الآداب والفنون فى
علاقات الإنسان بالكون، وفى علاقات الفرد بالمجتمع. فكما صرح (أرغون)، وهو إذ ذاك مع
(بروطون) و (سويولط) زعماء الحركة:

تريد السريالية أن تصل إلى بيان جديد عن حقوق الإنسان.

ويعطى البيان الثانى للحركة (١٩٢٩/١٢/١٥) المسلمة الأساسية:

«يغلب على الظن أنه توجد نقطة ما من الفكر حيث لا يبقى تناقض بين الحياة والموت، الواقع
والخيال، الماضى والمستقبل، ما هو قابل للتواصل وما لا يقبل توأصلاً، الأعلى والأسفل.

بيد أنه لا طائل فى أن يبحث للعمل السريالى عن غرض سوى أمله فى تحديد تلك النقطة».

تلك هى محاولة أدونيس نفسه فى ديوانه «أغاني مهيار الدمشقى» سنة ١٩٦١، إذ نجده يبحر فى

سفينة «نوح الجديد» حاملاً معه كل الزاد السريالي بكل ما فيه من تعقد وتناقض وشك وصدفة وتمرد، في مسيرة خارج التعارضات، في سفر إلى أبعد من العالم.

لقد رمت حركة السرياليين إلى التمرد على القيم والثقافة الغربية، بعقلانياتها ونظمها وتنظيماتها.



وما أحوال السريالية اليوم؟

لقد تكونت، قبل كل شيء، كحركة تمرد على القيم والثقافة البرجوازية الغربية. وانطلقت بضجة، وانتشرت بسرعة الموضات، ثم تلاشت أيضاً بسرعة، كالموضات. فلم تأت الحرب العظمى (١٩٣٩ - ١٩٤٥) حتى أصبحت الحركة أشتاتاً، ولم تترك إلا هياكل للذكرى، فلماذا يطالب أدونيس الشعر العربي (كل الشعر العربي الإسلامي، بما فيه القرون الثلاثة الهجرية الأولى) بأن يقلد تجربة تجاوزها أصحابها، ودخلت في تاريخ الأدب الأوربي كمرحلة ثانوية؟

في نفس الوقت، يقال، عن عيون قصائد الشعر العربي، إن المعاصرين لا يجدون فيها «أكثر من ظواهر ماتت لا تجوز العودة إليها»^(١٣)

هل دالية المعرى التي نقلنا أبياتاً منها، في الصفحات السابقة، تستحق النبذ؟ أيقال عنها إنها شعر تقليدي وجاف يبدر «في جفائه وبعده خالياً من الفن»؟ ولنتضمن أبياتاً أخرى لأبي العلاء:

الموت

١

«زاره حتفه فقطب للموت	وألقى من بعدها التقطيبا
زودوه طيباً ليلحق بالناس	وحسب الدفين بالترب طيباً
نام في قبره ووُسد يُمناه	فخَلْنَاهُ قام فينا خطيباً
للمنايا خراطب لا تبالي	أهشياً جرت لها أم رطيباً



مر شعراء معاصرون كبار، من الغرب بمرحلة السيريالية، ثم ارتدوا عنها لأن مشروع الحركة لم ينجح إذ لم يغير السيراليون الثقافة والتنظيمات البرجوازية، ولم يهدوا قيمها وأعرافها، فتوجه أكثرهم إلى حركات أخرى حيث الكفاح أجدى، والغايات أوضح، والمشاريع أكثر واقعية. فعشاق إيلوار وأرغون يتهافتون على أشعارهم ما - بعد فترة السيريالية، وقلما يهتمون بالأخرى...



حقاً، راجت السيريالية بين بعض المثقفين العرب، ولكنها لم تُعطنا بعد الروائع المتوقعة.

(١٣) أدونيس، ديوان الشعر العربي، جزء ١ ص ١٢.

أما القصائد التي نالت بعض النجاح، فسرعان ما نسيت، في حين أن شعراً عربياً قديماً مازال حياً، «معاصراً» يتحدى العصرية والتعصر.

فدالية المعرى، ألا توقف وتأسر وتفاجئ وتهز؟ ألا تتجاوز الرتابة والتقليد؟ أيعدّ هذا الشعر عادياً، ومما «نقلته عقليات ومناهج لا ترى فيه أبعد من المفردات والوزن والمواضيع التي اصطلح عليها والمقاييس التي كرسها»^(١٤)؟

تظهر هذه القصيدة عملاقة المعرى. إنه شاعر القلق (في المعنى الذي يعطيه كيكيغارد والوجوديون بعده) والحصر (كما يتناوله التحليل النفساني) والهم (كما في فلسفة هيديجر). شعره شعر الإنسان، في شموليته وفي حوارهِ الصامت العميق المحير مع المصير. هل ارتفع الشعر عند عمرو بن القميئة وأمية بن أبي الصلت إلى هذا المستوى؟^(١٥)

لشعر المعرى بُعدٌ فلسفي قلماً يوجد في شعر الأمم. فلو أنصف المعرى لما قورن بشعراء الجاهلية، بل بأكبر الشعراء المجددين العالميين.

دعا المعرى لنسبية الأشياء، وللتسامح، وهنا كان رائداً وفرض ريادته في ميادين أخرى، فأحدث حوله عالماً من التساؤلات لم يقض عليها الزمان، كما لم يقض على الإنسان اللغز والمصير.

٤ - ضرورة نقض نقد النقد

يصرح أدونيس أن الشعر:

«يحتاج إلى إعادات نظر دائمة في ضوء الحاضر»^(١٦).

قد يدل هذا على أن أدونيس غير راضٍ حول الشعر العربي القديم، وباتت نظرتَه إليه أكثر تعاطفاً وأقلّ هجومية. إن حصل ذلك فلن يكون غريباً، لأن شأن الشعر العربي كشأن الشعر في العالم.

فلنفرض أن أدونيس غير راضٍ حقاً، إذن إنه مضطر لأن يدخل تعديلات على آخر رأيٍ اقتنع به اقتناعاً مطلقاً، لا لُؤينة فيه ولا نسبية. ويلخصه في قوله:

«إن النهضة الحقيقية تبدأ في الربع الثاني من القرن العشرين، حيث توقف التقليد الأعمى، وبدأ المفكرون والشعراء والكتاب يفهمون عصرهم، وينظرون إلى تراثهم من خلال التغيير الشامل الذي طرأ على الحساسية الشعرية في القرن العشرين، ويعيدون النظر في كل شيء، مخضعين لنقد المقاييس والقيم الماضية جميعاً»^(١٧).

تلك «النهضة الحقيقية» ما هي مظاهرها ومقاصدها؟

(١٤) أدونيس الديوان.

(١٥) نذكر إلى أن أدونيس يعتبر هذين الشاعرين مصدر تأملات المعرى.

(١٦) نفس المصدر، ص ٩.

(١٧) انظر: ص ١٣.

ما هي الميادين التي «توقف فيها التقليد الأعمى»؟

من هم أولئك «المفكرون والشعراء والكتاب» الذين بدءوا «يفهمون عصرهم»؟
كيف فهموه؟

السؤال الأخير وحده يحظى بجواب من قبل أدونيس.

كم عدد المفكرين والكتاب والشعراء العرب الذين تعصروا بفضل فهمهم للعصر وبدءوا:
«ينظرون إلى تراثهم من خلال التغيير الشامل الذي طرأ على الحساسية الشعرية في القرن
العشرين»؟

صنف غريب أولئك المفكرون الذين ينبع تفكيرهم من «الحساسية الشعرية في القرن
العشرين»! مساكين، إذن، مفكرو العرب وكتابهم بالقرن العشرين، وكذلك شعراؤهم! يطلب منهم
أدونيس اكتساب «الحساسية الشعرية» كما أبدعها الربع الثاني من هذا القرن. ففي ذلك الخلاص،
ولا عليهم إن انصرفوا عن كل ما أتى به هذا العصر. لا عليهم إذا لم يؤثر فيهم أي تيار علمي أو
فكري، ولا أية منهجية، من التيارات والمناهج الحديثة. فهل المعرفة والفلسفة والايستولوجيا هي
التي تناستهم، أم هم الذين تجاهلوها؟

إذا كانت «الحساسية الشعرية» هي كل غنيمتهم مما جدد، فالحصار تافه، لا يغني من تخلف. قرن
قحط وسنوات عجاف، والعرب فيه مجرد هواة، و«غاوين» في المعنى القرآني:

﴿والشعراء يتبعهم الغاؤون. ألم تر أنهم في كل وادٍ يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون؟﴾
(٢٦: ٢٢٤ - ٢٢٦).

سؤال أخير: منذ «الربع الثاني من القرن العشرين» والمفكرون والشعراء والكتاب العرب
يخضعون «لنقد المقاييس والقيم الماضية جميعا»، فما هي نتائج هذا النقد؟

نظن أن الحاجة الملحة الآن هي نقد ذلك النقد حتى نصل إلى نقض ناقد، إلى نقد حركي واع
ومبدع. إذ ذاك سنتحدث: عن مفكرين بالفكر والعقل، لا بالأمان والقول، وتوعية جماهير وعن
شعراء ينظمون قولهم تنظيما بألفاظ يألفها القراء (أكثر ما يمكن من القراء) لا تنفي في غربة،
وبموسيقى تستملحها الآذان، وبصورة تحرك الوجدان وتخلق تواصلا. إن التفكير الحق والكتابة
الناجعة والشعر الصادق وسائل للتفاهم والتعاطف، بها تتحقق الأجواء الصالحة للمشاركة في أفعال
وتضخم في الإنسان وعيه بإنسانيته، وتسهم في أنسنة الكون. للعرب اليوم مفكرون وكتاب وشعراء
لا يحصون عددا، إلا أن التفكير والكتابة والشعر قلما يكون لها ردود فعل في أعماق الجماهير
العربية...



وجهات النظر عن الحداثة وعن التجديد مختلفة، كالأحكام عند تقييم الشعر، إذ يؤثر تدخل
الذوق الشخصي كبير التأثير. وأدونيس نفسه يخضع في أحكامه واختياراته للذاتية، وهو أمر طبيعي،

ويعتبر بأنه لم يعتمد على مقاييس موضوعية في اختيار قصائد «ديوان الشعر العربي» وإنما اعتمد على «اختيار شخصي» (ص ١٣). وهو شيء طبيعي لأن:

«الاختيار الفني مهما حاول الإفادة من قيم جمالية غير شخصية يبقى كما أرى شخصيا خاضعا لآلاف اللطائف، الدفينة أو الظاهرة المجذرة أو العابرة، حتى ليستحيل إخضاع حركتها إلى أية منهجية واضحة».

٥ - إلى ... أن...

أوضاع المفكرين والكتاب والشعراء متخلفة ومحكوم عليها أن تدوم كذلك إلى... ومن القراء من سيتم الجملة هكذا:

- «... إلى أن نتنصر على تخلف برامج وطرق التدريس بمعاهدنا وكرلياتنا...».

- ومنهم من سيصرح: «... إلى أن نبدأ من بداية البدايات: أن يتلاحم المفكر والكتاب والشاعر/المثقف مع محيطه العربي الحق، ويتعرف على واقع ذلك المحيط...».

- وسيؤكد آخرون: «... إلى أن يتصالح القادة السياسيون بصدق (وبأقل ما يمكن من العناق...) ليشاركوا، متعاونين، على بناء مجتمع عربي نظيف...».

- وقد يختار قارئ رابع: «... إلى أن نطهر أجهزتنا الإدارية، ونضرب على أيدي المرتشين، ونعدم البقشيش والغش والكذب...».

- ويضيف الواقعي: «... إلى أن ننظم اقتصادنا ونحرره من هيمنة الأجنبي والأقليات، ونعمم الرخاء...».

- ويتمنى المثالي: «... إلى أن تنتشر مكارم الأخلاق...».

- ولا يستبعد أن يوجد من يتوهم أن الحل السحري يمكن في الاقتصار على «خبز وحشيش وقمر» فيضيف شاعر رقيق ولطيف «وحساسية شعرية مستوحاة من الغرب المعاصر، فهي وحدها كفيلة بأن تحول بيننا وبين مرارة واقعنا بعد أن فشلنا في التعامل معه وتجاوزه بحكم اغتراب مثقفينا المنظرين...».

- وقد يصبح قارئ ذرائعي: «... إلى أن يمسي الحل الكافي الشافي هو إبادة الأمية وتعميم المعارف الأساسية...».

هكذا إن الأجوبة الممكنة كثيرة جدا، بيد أنه لا يتوقع أن تضم من بينها:

«... إلى أن ننشئ أجيالا على الحساسية الشعرية، لا مطلق أية حساسية شعرية، بل تلك التي عرفها الربع الثاني من القرن العشرين، وليست أية حساسية شعرية وجدت في تلك الفترة من ذلك القرن، بل الحساسية الشعرية التي نشأت وتربت ومرضت وماتت بالغرب».

ما خلاصة كل ذلك؟

نترك الجواب، مرة أخرى للقراء، ولن ننقله هنا.
ولنعد إلى صديقنا صاحب الثابت والمتحول.

٦ - تعال دينامى وتجريد محبط:

يلاحظ أدونيس انعدام شعراء عرب جديرين بالانتباه إلى فئة شعر الربع الثانى من القرن العشرين ذى الحساسية الخاصة، كما يلاحظ سيطرة الجمود على الذهنية العربية الإسلامية: ثبوتا ولا حركة.

فما تفسير ذلك؟

يرى أن «الرؤيا الدينية» هى السبب المباشر، خصوصا وأنها رؤيا تؤدي إلى تجريد غيبى وإلى «لاهوتانية»، أى إلى شكل عن «وجود الإنسان فى غير ذاته. إنه موجود دينيا فى الله»^(١٨).
إن الرؤيا الدينية المتهمة هنا بتأخير وتجميد الشعر والذهن العربيين هى على ما يظهر، الرؤيا الإسلامية، أى الرؤيا التى للأغلبية الساحقة من العرب. فهل هى حقا مطابقة للإسلام؟ لا نظن ذلك...

لا يؤمن الإسلام بأن الإنسان «موجود فى الله». إنها قولة مقبولة فى المسيحية^(١٩). فلأقنوم «الابن» طبيعتان، إلهية وإنسانية، تاريخية ولا تاريخية. أما فى الإسلام، فيعتبر محمد نفسه (وهو النبى الرسول) مجرد إنسان. من هذا تؤكد أن المسلم ليس فى - الله. فقولة أدونيس لو كانت صحيحة إسلاميا لكان ما يُبنى عليها هو أيضا صحيح. إن أدونيس يؤكد استنتاجا مرفوضا صادرا عن قولة مرفوضة: فالمسلم:

«لا ينتمى إلى الإنسان بما هو إنسان بقدر ما ينتمى إلى الدين...».

إننا نعتقد أن الإسلام يرفض هذه القولة وما يترتب عنها من نتائج^(٢٠).

إن الله مع الإنسان: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ [قرآن: ٥٧: ٤].

وليس فى الإنسان، وعاء «يوجد فيه الإنسان». إن العلاقة بين الإنسان والله ليست علاقة تعارض وتنافر ولا علاقة وحدة وجود أو حلول، بل إنها ترابط جدلى من جدلية نوعية. تتكون هذه الجدلية من بعدين: عمودى لا متناه، وأفقى شمولى، كما سيتضح فيما يلى.

يثبت البعد الأول أن الله واحد منزه متعال عن الحدثان والأعراض، كما يثبت أن الإنسان، من جهته، يكون وحدة خاصة به تتوق إلى الاقتراب من تعالى. إنه تواصل لا يتم على حساب استقلال هوية الفرد وحرية ومسؤوليته فى الحياة.

(١٨) الثابت والمتحول، ص ٢٧.

(١٩) Le corps mystique.

(٢٠) انظر، ج ٢ من هذا الكتاب.

فدور تعالى ليس أن يمزج طبيعتين مختلفتين بل دوره أن يعطى صورة تامة عن الكمال ويجعل منه هدفا وغاية للإنسان. ومن هنا يبقى المسلم مطالبا بأن يتمرن على توتر وجودى بوجوده وإرادته وفكره نحو الهدف - الغاية، مشروعه غائى، وطرق التحقيق قصدية:

«إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»^(٢١).

فالإنسية الإسلامية لا تجعل من الله «مقياس الأشياء»، خلافاً لما يراه أدونيس. إن الله غاية الغايات. إنه الغاية في اكمال كمالها، وليس مقياساً. والإنسان، نفسه، ليس «مقياس كل شيء»، خلافاً لقولة بروتاغوراس، ولأدونيس الذى تبنّاها. إنه غاية كل قياس وكل مقياس، إذ من أجله تقاس الأشياء: إنه خليفة الله على الأرض، ومطالب بأن يستغلها لمصالح الإنسانية. فمجال أفعاله، والمادة الخام لتجاربه هى مجموع الأرض التى استُخلف فيها: يقسم فيها ويغير، ويقيس ويطور، كسيد مسؤول ملزم بصنع التاريخ وتوجيهه نحو الأفضل، يتعامل مع الأحداث والكائنات والأشياء تعاملًا مسؤولاً فاستخلافه استخلاف عبء والتزام، وليس استخلاف كسل وزهد.

من هنا تتخذ «العبادة» معنى الفعل والتقدم والتطوير، كما أن التزام المسلم هو أن يخدم مصالح البشر أجمعين. وتلك المصالح هى المقياس، وليس «الإنسان مقياس الأشياء»، إذ هو نفسه يسهم فى صنعها ويستغلها.

﴿هو [الله] الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً﴾ [قرآن ٢: ٢٩].

فالاستخلاف على الأرض يلزم الإنسان بتحويلها بفكر يجب أن يتطور باستمرار لا «بذهن ثابت». وهذا يفرض مسبقاً صيانة حرية الإنسان وامتداد إرادته، فتصدر الأفعال عن بينة وبمسؤولية واعية. فكون الرؤيا الإسلامية تقوم على تواجد عالمين، دنيوى وأخروى، لا يحد من حرية الفرد ومن مسؤوليته، لأن الآخرة دار جزاء، ومראה تعكس ما فعله فى الدنيا:

﴿من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها﴾ [قرآن ٤٦: ٤١].

لا تخضع الحياة فى الدنيا لحتمية تحركها من الآخرة، لأن هذه دار فحص نتائج ما تم فى الأولى. إن الإيمان بالآخرة، ليس إحباطاً ولا هو بحاجز، إنه إيمان بوجود مرحلة مصيرية بعديّة، أفق ختامى، بعد أن يكون كل شيء قد انتهى. فالتلميذ الذى يخفق فى الامتحان، لا يمكنه أن يحتج بأن وجود حفلة توزيع الجوائز فى آخر السنة هو ما عاقه منذ أكتوبر عن الاجتهاد والنجاح، فأى سبب وجد بعد أن تم المسبب، عُدّ ملغياً بالضرورة. إنه بالنسبة للقضية، كائن بلا هوية، وإنه مجهول من نسديم مجهول. فليس منطقياً أن تحمل الآخرة نتائج أعمال الدنيا. وإن المسلم الذى يراعى ما ينتظره فى الآخرة، من حساب ومراقبة، تتقوى إرادته على درء الشر والحرص على الاستقامة وحسن النية فى كل أفعاله مثله فى ذلك مثل الرياضى أو الموسيقى الذى يتمرن جيداً رغبة فيما سوف ينال من تصفيقات جمهور المشاهدين، يوم المباراة/الحفل المقبل. فالآخرة ليست وراء الدنيا،

بل بعدها، (زمانياً) ولكنها، في نفس الآن، حولها، حاضرة في الإطار الذهني وفي الضمير، إنها عنصر فعال في تصوّر المسلم للمصير، وفي نظره الشاملة عن الحياة.

أما البعد الثاني لجدلية الترابط بين المسلم وربه فأفقى شمولي، ومعناه أن المسلم ملزم بأن يحب مخلوقات الله ليحبه الله. فانتساب المسلم لـ «أمة» قاعدة تواصلية وتعاونية على اختلاف الأجناس والألوان.

بعد الإشارة إلى البعدين العمودي والأفقى اللذين يقوم عليهما الترابط الجدلي بين الله والإنسان تؤكد أن البعدين يتكاملان ومنها تتكون «الرؤيا الدينية» الإسلامية.

فالذهنية العربية الإسلامية التي تحيا ضمن هذا الإطار المعنوي الدينامي ما نظنها أنها منبع السكون والإحباط والثبوت، وليس معنى هذا أن تاريخ المجتمعات العربية الإسلامية لم يعرف ثبوتا وجهودا. وتعليل ذلك لا يدخل في اهتمامنا الحالي.

٧ - التباسات أخرى :

لا يتحرى أدونيس، عند استعمال لفظ «عربي» أن يعدد التفرقة بين العربي الجاهلي والعربي الإسلامي.

التياس ثان، وهو أكبر من السابق: إنه لا يفرق بين دواوين شعره هو، حيث اختيار القصائد يستسلم لمعايير ذاتية وبين «ديوان الشعر العربي» حيث الاختيار يخضع لمعايير عامة ومتفق عليها. ومن جراء التفرقة تلك، يقع خلط بين مفهوم «إعلام» ومفهوم «تواصل».

أن يختار فرد قصائد، حسب ذوقه ومدرسته، شيء جائز، إنه اختيار شخصي لا يمكن أن تبنى عليه منظومة عامة لـ «الشاعرية» أو لـ «النقد» أو لـ «الجماليات». إنها «مختارات» قد تعين على فهم ذوق واتجاه من اختيار: «ما يعجب فلانا من الشعر هو هذا النوع..» وافق القارئ أم لم يوافق على الاختيار. لكن قد حصل «إعلام»، وسيرورة الإعلام تسير على خط مستقيم واحد: أما مهمة الديوان للشخصي فهي الجهد الذي يبذله مؤلفه ليتجاوز الإعلام نحو التواصل. في الإعلام علاقة بين من يبث خبراً (أدونيس) ويتعلق به شخصياً، وبين جماعة ممن يهمهم أن يعرفوا كيف يهوى أدونيس الشعر وما يهوى منه.

وعلى العكس، يحتوي الديوان الجماعي لمختارات من أجل كل القراء، حاضرا واستقبالا، سواء كانوا على معرفة بالشعر أو لم يكونوا. «ديوان الشعر العربي» أداة عمل، مرجع يستند إليه من يهتم بـ «الشعر»، شعر «العرب» على العموم، حتى ولو جهل القارئ من هو مؤلف «الديوان»، أي جامعه أو كان من خصومه.

فالتواصل سيرورة متعددة الأبعاد، إنه تبادل، حوار يتعدد فيه المحاورون ويتحددون، حسب اختلاف أذواقهم، وميولهم، واتجاهاتهم الجمالوجية. وبالمقابل، لا يقدم الإعلام إلا نشرات إخبارية متتابعة، وقلما يحصل فيه تبادل وتفاعل، ويندر أن يرتفع إلى تواصل. وعلى العكس. لا تواصل بلا إعلام؛ ينطلق التواصل دائماً من معطيات إعلامية.

فعلى من يقدم مرجعاً عن الشعر العربي / ديواناً للشعر العربي أن يتحرى الموضوعية، مقتنعاً بأن ذوقه ليس معياراً للجميع، وإنما هو إشارة إلى ذاتيته الخاصة وإلى ذوقه الخاص.

فالانفصال قائم بين منتخبات شعرية / شعر أدونيس، وهى مملكة خياله وموهبته (موهبة الشاعرية وموهبة الصناعة)، بين ملك أدونيس الذاتى، وبين «ديوان الشعر العربي». لقراء «ديوان الشعر العربي» أن يلحوا على أدونيس أن يجمع ذوقه وذاتيته، لأنهم ليسوا فى المملكة الأدونيسية الخاصة، بل فى مملكة مشتركة بين أجيال وعصور، أى أمام ذوات وحساسيات شعرية مختلفة. سيرورة التعامل ليست عمودية إعلامياً، بل تواصلية عمودياً وأفقياً. مراد الإعلام أن يُعلمنا بكذا لنعلم، ثم نتعلم، كما أعلم وعلم آخرون.

توضيحاً لذلك، نضرب مثلاً. فى الديوان «أغاني مهيار الدمشقى»^(٢٢). يحاول أدونيس أن يجدد فى التعبير الشعرى، بعد أن تقمّص شخصية مهيار الدمشقى. يغامر أدونيس فى رفقة مهيار، بل فى شخصيته، بكامل حرية، ولا قارئ يمكن أن يعارض تلك الحرية، وإن شملت المتناقضات، ومزجت الأسطورة بالواقع، وتجاوزت الأطر والحدود، حتى يبطل «التعارض بين العالم والآلهة». لا حق لأحد أن يقاوم نبى الكلمات التائهة، مادامت الرؤيا خاصة بأدونيس. كل الديوان يعلمنا بما هى ذاتية أدونيس، يخبرنا ويوضع، ولا إلزام على أحد أن يغامر مع أدونيس فى تجارب «انخطاف النبوة وقشعريرة الخلق».

وتتمحى تلك الحرية، عندما نغلق ديوان - شعر - أدونيس ونفتح «ديوان الشعر العربى». فى تلك اللحظة ننتقل من التجربة الشخصية والتجربة المتشخصة، إلى تجارب تمتد على ألف سنة ونصف ألف سنة. المغامرات كثيرة، منها ما يتضارب، وما يتلاءم، منها التافه والمغرى، الممتع منها والرتيب والرائع. أمام هذا الكون الشعرى الهائل، تصبح المعايير التى أقرها أدونيس بلا مكان فى النقد والتقييم للشعر، كما تناست هى نفسها مقولة الزمان، والنسبية، والمقاصد الشخصية لدى كل شاعر. لقد تناسى أدونيس تأطير القصائد التى يريد الحكم لها أو عليها، أعدها من المكان والزمان، قد تحافظ قصائد عربية على حياتها رغم ذلك البتر، لكن مالا تطيقه أية قصيدة، هو أن يحاكمها نقد أتى بعدها بقرون وأجيال وأن يعتمد ذاك النقد على «حساسية شعرية» من بلاد ومجتمع ليس لها تطابق مع العروبة، ومن ثقافة ومجتمع ولغة بلا انتساب إلى ما ولد عليه وشب وكبر ومات شعراء «ديوان الشعر العربى».

(٢٢) أصدره أدونيس، عن دار مجلة شعر بيروت ١٩٦١.

إنه ديوان - مرجع، أدونيس نفسه أراد ذلك.

«إن مكتبتنا الشعرية خالية من مجموعات جديدة» ولإرضاء تلك الحاجة، جمع أدونيس القصائد التي يضمها جزاً الديوان. هذا عمل يشكر عليه. وعمل أدونيس على أن تكون مجموعته الجديدة قد تم اختيارها «بوجهات نظر جديدة».

نعم، لابد من وجهات نظر جديدة، لكن الجديد هو كذلك مقيد بضرورة إعلام موضوعي، وباحترام حرية القراء كي يتم حوار وتواصل بينهم وبين القصائد. فـ «قصيدة» من الجذر اللغوي (ق. ص. د.): قَصْدٌ، ومَقْصُودٌ.. فاحترام مقاصد الشاعر (صاحب القصيدة) يقتضى تحديد مدى التجديد.

فعندما يجعل أدونيس معيار التجديد هو مقدار مطابقة القصيدة «لحساسية الربع الثاني من القرن العشرين» يجرّد الشعر من المشاعر، من صاحب التجربة. ماذا يبرر الاستعاضة بحساسية غريبة عن حساسية الشاعر الأصيلة؟

إن الدعوة، عملياً، ليست إلى التجديد، بل إلى تقليد (أن يحس الشاعر العربي الإسلامي وينفعل ويتفاعل طبقاً لانفعال وتفاعل وحساسية مصطنعة، مجلوبة من الخارج، ثم يعبر عنها بقوالب ليس له في صنعها إسهام).

والغريب في القضية أن تلك القوالب ليست مهياة مسبقاً ليعمرن عليها شعراء آخر هذا القرن والقرون اللاحقة، بل إن أبا الطيب المتنبي، مثلاً ستعرض قصائده على معيار الحساسية الشعرية لربع من أرباع القرن العشرين!... هذا قيد يشترطه أدونيس لتقييم القصائد العربية، بالرغم عنها...

إن المقلد للماضي مصاب بـ «الماضوية» (أى الرجوع الدائب إلى ما يعرف عن الماضي، تهرباً وخوفاً من المجهول)، يُنعت بـ «رجعى» و «بدائى». فكيف سنسمى من يضطر لتقليد المستقبل (أى ما لم يتحقق بعد، ما لم يأت وسوف يأتى تقليداً لا رغبة في المجهول ولكن حباً في مطابقة ميول أدونيس الشخصية)؟ أنقول «مستقبلية» ونصف الشعر بـ «مستقبلى»؟^(٢٣).



في «أغاني مهيار الدمشقى» يكشف أدونيس عن ذاتيته وهى تصارع في عالم التناقضات والتمزق. أما في ديوانه الآخر: «كتاب التحولات...»^(٢٤)، فنقلنا تلك الذات الثرية في سفر إلى قارات الداخل حيث الجاذبية تلعب صعوداً ونزولاً بين عوالم الجسد وعوالم الروح. صوفية متمردة، ظامئة إلى اطمئنان، وإلى استقرار في عالم كل ما فيه ينفلت وينتفى.

(٢٣) لفظاً «مستقبلية» و «مستقبل» مستعملان حالياً، في مقابل Prospective, prospectiviste فحبذا لوضع أدونيس لفظين غيرها للدلالة على المعنى الذى ظهر عنده، فيسير بها العمل كما سار بماضوية وماضوى.

(٢٤) كتاب التحولات والهجرة في أقاليم النهار والليل، المكتبة العصرية بيروت ١٩٦٥.

القراء لا ينازعون في تلك الرؤية / التجربة بمحدودية الإنسان. إنها بنيات شعر أدونيس، لأنها تنبع من شعوره هو، إعلماً عن صدق ذاتيته.

هنا، لا يخضع مدى الشاعرية لمقاييس مسبقة، لحساسية هذا القرن أو ذاك، لحساسية الغرب أو الشرق، لأن التجربة تجربة أدونيس. إنها مغامرته. فدور القراء أن يشاهدوا، عن كثب، أدونيس بكليته في عملية تعرية جوانيته، حدسه يتمتع بكامل حرية، وحساسيته تتفجر خارج الأطر والقيود وتزوّج أى شكل تهواه وبهواها.

إذن، لا يعتبر من المحال مطالبة أدونيس أن يتخذ نفس الموقف من شعر غيره، أن يكون مشاهداً وشاهداً، أن يلاحظ ويحكى ما لاحظ.

فعندما نقرأ شعر أدونيس نعلم أنه شاعر، ونشعر أن بيننا وبينه تجاوباً وجدانياً. ونفتح «ديوان الشعر العربي» لا لنجد مرة أخرى أدونيس بكل ما يميز شعره وذاته. إننا نبحث عن ابن هاني الأندلسي أو عن ديك الجن الحمصي... لا لنجدنا مغامرين في العالم الجواني الأدونيسي. فالذين يضمهم الديوان كلهم شعراء عرب، أى دوات لها خاصيات لا أدونيسية، نريد أن نتحسسها بتعاطف، أن نتعرف عليها لا على من ألف الديوان. فمن المتوقع أن يتناول الديوان ما أبدعه شعراء (بالجمع) لهم أذواق وطبائع وهبات ليست إطلاقاً هي أذواق وطبائع وهبات المعاصرين. لذلك تزرع قولة أدونيس اندهاشاً وخيبة.

أبداع الشعراء العرب المسلمون، انطلاقاً من حساسية عصرهم ومعطيات مجتمعاتهم، ما بين راض ومتمرّد، ولكن كان محتوماً على الرضا وعلى التمرد معاً أن يراعي واقع الأوضاع المحيطة بهما، وبما أن من طبيعة أى إبداع أن يحاول خلق تواصل، أن يترك مجال الحوار مفتوحاً مع معاصريه ومع من سيأتون في المستقبل، فقراءة شاعر ما تخضع لأبعاد القصيدة وتأطيرها الخاص، ولما سيضيفه القارئ من عنديته لأنه يسهم في التواصل والحوار الخلاق. لكن، لا يقبل من قارئ أن يحل محل الشاعر، أن يأتي بديل للقصيدة، بل أن يكون مشاهداً متحركاً، تجوز الإضافة مع الحفاظ على كينونة القصيدة لا قطع جذورها. القارئ طرف في الحوار. كما أن موضوع الحوار وهوية المحاورين واقع ثابت، ومن تنكر لهذه أو لذاك قضى على الحوار، وأصبح هو نفسه دون حضور فيه. فكلما قامت قواعد النقد على الذاتية وحدها انحرف التواصل. فالتاريخ الأدبي والنقد الأدبي يختاران الانطلاق من ترتيب الأغراض، أو من تتابع العصور أو المدارس، صيانة لمنهج لا يتعارض والموضوعية والوضوح.



إن أى كاتب يطمح إلى أن يفتح معك حواراً، ولا يقبل المسلمات والقواعد الأساسية للحوار المتفق عليها مسبقاً (منطق النقاش وأخلاقيته) لا محالة أنه سيفرقك في اللا - فهم. وقد تكون تلك هي غايته المبيتة. فكلنا نعرف كتاباً وشعراء وفلاسفة يضربون أسلوبهم ليوجهوك من حيث لا تدري، والتوجيه ليس دائماً بريئاً، فقد يكون ملغوماً.

الموضوعية ضرورية لتمهيد طرق التواصل (دون إبعاد كلى للذاتية). انظر ثم احكم، تذوق ثم استسخ، تصوّر فافعل، وتفاعل ثم افعل. ففي الفجوة، واللحظة التي تفصل المشاهدة عن إصدار الحكم يمر أو لا يمر تيار التعاطف وتنطلق أو لا تنطلق شرارة الحوار أو النفور من التواصل. فعندما نسمع أو نقرأ العنوان «ديوان الشعر العربي»، نلتقط كمية إعلامية ضئيلة، ولكنها مفتاح لما نتصوره ونتوقعه مسبقاً في الديوان ويبدأ استعداد للتواصل معه، فوظيفة العنوان أن يهيئ القارئ لهذا الاستعداد ويدلّه على ما بداخل الكتاب بكيفية تقريبية. إن العنوان استدعاء وإثارة. لقد هيّأني عنوانان تهيئين مختلفين. «كتاب التحولات والهجرة...» فتح لي الشهية لاقتطاف ما جادت به شاعرية أدونيس. أما العنوان الآخر «ديوان الشعر العربي» فشوقني إلى دخول متحف، أو حفل يجمع كثيراً من معارفى القدامى وآخرين أودّ أن أتعرف عليهم. وطبعاً كل أولئك لن يوقفوني لأن من بينهم من لن أتجاوب معهم. لكن، أبداً لن أحكم على الجميع بأنهم نسخة طبق الأصل لنموذج أوجد. قد يكون المتحف محاصراً، لكن الحصار ليس أبدياً، فحياة الشعر العربي، كحياة المجتمع العربي، حوصرت أحياناً وحررت أحياناً، تبعاً لتقدّم أو تأخر الأوضاع (لا لرؤيا دينية أو فلسفية). المجتمع العربي عانى ويعانى أمراضاً مجتمعية. من جهة، يعانى الأيسية (سلطة الأب المطلقة في الأسرة) وسلطوية «قادة» (من متفقيين وإعلاميين..)، ومن جهة أخرى، تمارس على الشعوب العربية عشوائية السياسة والمتسييسين، داخل الحكم أو خارجه.

فالشعر العربي الذى يكافح لتغيير تلك المعوقات هو وحده شعر عربى حقاً ومعاصر حقاً. فهو عربى لأنه يمتزج برغبات وآمال الشعوب العربية فتحبه وترتضيه، ويعينها التفتح على المعاصرة والحركة فتفتح له ذراعيها. أما ما يطابق حساسية أجنبية فيعجب به بعض المثقفين العرب، ويجهله الباقي، لأنه بالنسبة إليهم ثابت، لا يحرك فيهم ساكنا.

جدول المصطلحات

١ - تآن

معية زمانية. (E) Simultaneous, (f) Simultanéité
يحصل تآن عندما يلتقى حدثان أو فعّان فى آن واحد.
يقابله «تعاقب».

يستعمل بعضهم «معية»، وهذا لا يلائم لأن «Simultanéité/Simultaneous» يدل على
تزامن فى نفس اللحظة، فى «الآن». فبالإضافة إلى المصاحبة (المعية) هناك تزامن.

٢ - إجرائى (E) Operational, (f) Opérationnel

فى مقابل (E) Ideal, (f) ideal
(أ) ما يتصل بالنموذج الأمثل، لا بالواقع.
(ب) ما يرضى الإدراك العقلى والعواطف، إرضاء تاماً.
لذلك، فإن الإجراء ملازم للفعل، الفعل وهو يحقق شيئاً فى الواقع. طبعاً، قد تكون الانطلاقة
من آراء خاصة أو من التعلق بنماذج، أو من أفكار شائعة، إلا أن هذه كلها لا تكتسب قيمتها إلا
بمفعولها العمل.

٣ - أخلاقية (E) Ethics, (f) éthique

- فلسفة الأخلاق.
- علم موضوعه أحكام تقييمية للتمييز بين الخير والشر (من قيمة: تقييم ثم تقويم).

٤ - إشكالية (E) Problématique, (f) problématique

مجموع التساؤلات التى يضعها علم أو تضعها فلسفة ما؛ حسب الوسائل المتوفرة، فعلياً، والتى
يقتضيها ذلك العلم أو تلك الفلسفة.
يمكن إثبات الأحكام الإشكالية أو نفيها، على اعتبار أنها مجرد أحكام احتمالية، بمعنى أن الفكر
لا يختارها إلا اعتباطياً.

٥ - إنسية (E) Humamisme, (f) humanisme

إنها، بصفة عامة، مجموع الجهود والمواقف التى تعمل على الرفع من شأن كرامة الإنسان، مع
احترام الفكر البشرى والقيم الشمولية.

٦ - إمّية (E) Alternative , (f) alternative

نَحْتًا هذا المصطلح من «إما...» للتعبير عن الوضع المحرج الذى يُلْزَم الفرد باختيار واحد من بين موقفين مختلفين أو شيئين متنافرين لا يمكن الجمع بينهما (إما هذا... وإما ذاك...).

٧ - إنّية (E) Thisness, (f) ipseité

الوجود الفردى المتعين (مقابل الماهية).
اللفظ مشتق، حسب أبى البقاء (الكليات)، من إن التى تفيد التأكيد وتقوية الوجود.

٨ - أنانة (E) Egocentricity, (f) égocentrisme

تمركز فى الذات: تقدر الأمور، من وجهة نظر الذات وحدها.
(أ) أنانية مفرطة تجعل الطفل يركز العالم فى أنه، لأن وجدانه لا يتفتح على الآخرين إلا بقدر ما يكون هؤلاء عناصر فى أفقه الذاتى.
(ب) مرحلة من مراحل نمو الطفل الأولى يصعب عليه فيها أن يفهم الأشياء من غير منظاره الخاص، إذ لا يعطى أى اعتبار للآخرين واهتماماتهم فى هذه المرحلة، يختلط الموضوع بالذات.

قد يسترسل هذا الارتكاز على الذات عند الفرد حتى بعد خروجه من سن الطفولة لأنه غدى حالة مرضية.

يمكن أن نقول إن بعض المجتمعات تصاب بأنانة فتصددها عن النمو السيكولوجى.

٩ - أنانية (E) Egoism, (f) égoïsme

مقابل «إيثار» (altruisme): حب الذات بإفراط، على حساب مصالح الغير: «إذا مت ظمآنًا فلا نزل القطر».

١٠ - برغماتية / ذرائعية (E) Pragmatism, (f) pragmatisme

كيف نوضح أفكارنا؟

على هذا السؤال، يجيب الفيلسوف الأمريكى (ت. س. بيرس) بأن تصورنا لموضوع ما، هو تصور لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية، لا أكثر.

يعنى هذا الجواب أن علامة الحقيقة ومعيارها هو العمل المنتج، لا الحكم العقلى (وطبعًا لا التقييم الأخلاقى).

إذن: معيار الأفعال فى قيمة عواقبها العملية.

١١ - تابو (E) Taboo, (f) tabou

كلمة بولينزية الأصل، يراد بها: ما لا يجوز الاقتراب منه أو لمسه، من كائنات أو جمادات (حيوان، نبات، حجر،...) لأنه مقدس. إن الاقتراب من التابو قد يحرض فيه غضباً فينزل سخطه على المقرب. يجب التذرع للتابو بشعائر وطقوس خاصة.

وقد تنتقل قداسة التابو إلى من يلمسه فيصبح هذا نفسه مقدساً ويشمله التحريم، ولا يخرج منه إلا بطقوس محددة.

إن التابو نظام ديني بدائي يخضع له كل أفراد نفس المجتمع. فهو قاعدة التنظيم المجتمعي وضابط علاقاته وقيمه وأعرافه.

لذلك ، فإن كل من يعيث بالتابو، يتعرض لانتقام مجموع العشيرة.

١٢ - تاريخ (E) History, (f) Histoire

ننبه إلى الفرق بين هذا اللفظ وبين تأريخ (بالهمزة) مصدر «أرخ، يؤرخ» (f) histoire إن التاريخ:

(أ) مجموع الأحوال المتغيرة التي مر أو يمر بها كائن ما من الكائنات الحية أو العالم، أو الظاهرات والأحداث. فلكل إنسان تاريخ (سجل أو لم يسجل / أرخ أو لم يؤرخ)، كما أن هناك تاريخ الأرض، وتاريخ الطيران، وتاريخ الطب...

(ب) الأحداث والأحوال الخاصة التي تمارسها المجتمعات البشرية في تطوراتها.

١٣ - تاريخية (E) Historicity, (f) historicité

(أ) صفة لما هو تاريخي (أى مخالف لما هو متخيل).

تأريخ الوجود البشرى لإبراز مميزات علاقة الإنسان بالتاريخ.

(ب) معنى ابيستمولوجي: خاصية كائن ما من حيث اتصاله بالأحداث.

١٤ - تراكم (E) Accumulation و (f)

عملية تجمع ، بها تنشأ الحضارات وتنمو. فكل حضارة تمثل في فترة ما مجموع العناصر المادية والمعنوية التي تجمعت لدى الأجيال الحاضرة، بعد أن ورثتها عن الأجيال السابقة وأضافت إليها خبرات وعطاءات.

١٥ - تغرب / اغتراب.

اندماج كلى فى الأجنبى (الغرب بالنسبة للثلاثين)، بعد الانسلاخ عن الثقافة الوطنية والتراث القومى.

ومنه الغربية.

١٦ - تعال (E) Transcendence, (f) transcendance

مجاورة الحدود المألوفة.

فلسفياً: مجاورة العالم الحسى. فالتعالى ما يسمو على الحدود المعهودة إلى ما لا نهاية: الجمال والعدالة المثاليان، في مقابل العدالة والجمال العاديين. يقابل تعالى (كُمون)، (محاثة).

١٧ - تَعْلُمَن (f) scientisme

يستعمل في معنى قدحى: اتجاه يرفض أية معرفة إذا لم تقم على معطيات العلوم الوضعية. ومن هنا، ليس للعقل أية وظيفة خارج ما تتطلبه تلك العلوم من أفعال. أرغمت تلك المطلقية أكثرية المفكرين على مقاومة التعلم.

١٨ - تقييم (E) Valuation, (f) évaluation

عملية بمقتضاها تصدر حكم قيمة على شيء أو فعل. ويقابل حكم قيمة حكم واقع.

ملاحظة: كثيراً ما يخلطون بين تقييم وتقويم (E) Rectification, (f) redressement

١٩ - ثالثة (E) Tiersmondism (f) tiersmondisme

ثالثي (f) tiersmondiste

من «العالم الثالث».

بعد أن وضعنا اللفظين بالفرنسية وأصبحا رائجين^(١)، اقترحنا لهما هذين المقابلين بالعربية، وهما بدورهما يروجان.

٢٠ - جنس (E) Genus, (f) genre

لغة = الضرب من كل شيء (وهو أعم من «نوع» espece)

فالنبات جنس، والحيوان جنس، ومن بين الأنواع التي تدخل في جنس الحيوان الإنسان. فكلما اندرج شيء في شيء آخر، سمى المندرج نوعاً، وكان المندرج فيه جنساً. فالجنس أعم من النوع إذ يشمل أنواعاً مختلفة.

الجنس جواب على «ما هو؟». «من أنت؟»

(١) اشتقاقاً من العبارة التي وضعها A. SAUVY بعد الحرب العالمية الثانية Le tiers monde (العالم الثالث).

٢١ - حَيْنَ (E) To Actualize, (f) actualiser

زمن حصول حدث أو فكرة أو شيء، في الوقت الحاضر، (= وَقْتُ).

٢٢ - حينونة (f) en - train - de...

في الشخصية الواقعية: الحركة الزمانية التي تتلاحق فيها أنماط الزمان الثلاثة: الماضي وقد مضى، والحاضر وهو «يحضر» ليمضى، والمستقبل ولما يحضر كلياً.
وأى نمط من هذه الأنماط، إنما هو مزيج من سابقه ولاحقه. فليس هناك ماض محض، ولا حاضر محض، ولا مستقبل محض.
إنه سياق وتسلسل أحوال وأحداث وظاهرات في تلاحق مستمر.

٢٣ - خاصية: (E) Particularity, (f) particularite

قوة مجهولة لها آثار مشاهدة. مثلاً: يلاحظ الكيميائي أن مادة تؤثر في مواد أخرى، دون أن يعرف سبب ذلك.

ملاحظة:

يميزون بين «خاصية» و «خاصة».

(E) Proper / Special, propre / spécial فالخاصة

ما يميز الشيء أو الكائن عن بقية ما يماثله (من حيث الجنس والنوع). إنه ما يفرده، دون غيره.
إن الخاص ما ليس عاماً.

٢٤ - ذَوْتُ (f) subjectiver

التحم بالشيء، صيره متصلاً بالذات وكأنه جُوانِي.

٢٥ - استلاب (E) Alienation (f) aliénation

يحصل الاستلاب عندما يفقد الفرد القدرة على مقاومة الغربة والاغتراب، وينعدم استقلاله الذاتي تحت تأثير ضغوط اقتصادية، أو عقائدية أو مجتمعية. إذ ذاك يشعر أنه لم يعد قادراً على امتلاك ذاته، فيستولى عليه إحساس عميق بالضياح والحرمان.

وفي كثير من الحالات، ينتج عن الاستلاب خلل عقلي aliénation mentae:.

٢٦ - سيرورة (E) Processu, (f) processus

سياق الأحداث والظاهرات وتسلسلها، في ارتباط بعضها ببعض. يأتي الحدث الظاهرة، إما متفقاً

مع محيطه، واقعاً في سياقه، وإما مخالفاً له (إذ ذاك يجب البحث عن أسباب الخلاف). فالسيرورة، إذن طريقة التعامل مع الفعاليات المجتمعية، والسيكلوجية، والطبيعية، في تعاقبها وهي ترمى للحفاظ على وحدة ونظام.

٢٧ - شعور (E) Conscionsness, (f) conscience psychologique

إدراك من غير إثبات (= إحساس). يحصل عن طريق الحواس، أو الحدس.

٢٨ - شيئاً، تشيئ (E) To reify (f) chosifier, (chosification)

من «شيء» = (E) Thing, (f) chose = اسم لما يمكن أن يُعَلَمَ، أو يحكم عليه، أو يخبر عنه. الأشياء موجودات لا تعي وجودها، وبالتالي لا تقدر على فهمه أو تغييره. فأنَّ يتشيأ كائن بشرى معناه أنه ينسلخ عن هويته العاقلة والواعية ليمائل الأشياء في ثبوتها، فيمسي غير قادر على حركة أو مشاريع إلا بغيره.

٢٩ - صيرورة (E) Becoming, (f) devenir (le...)

حركة تحوُّل، باستمرار، دون توقف أو سكون. اشتهر بنظرية عن الصيرورة، من القدماء (هرقليطس) التي تلخصها قولته الشهيرة: «لا أحد يستحم مرتين في نفس الماء»: فصرع الأضداد يخلق حركة تحول دائم. ومن الفلاسفة المعاصرين الذين أعطوا نظرية عن الصيرورة، (هيجل). يرى أن خاصة التطور سر الوجود: كل موجود مضطر إلى التطور، فيها يتجاوز التناقض بين الوجود واللاوجود. ملاحظة:

- الصيرورة ليست هي الديمومة (= la durée)، إلا أنها متلازمتان.
- الصيرورة تختلف عن المصير. إنها حركة مستمرة وتحوّل، في حين أن المصير ما تثول إليه الأشياء، عاقبتها.

٣٠ - ضمير (E) Conscience, (f) conscience morale

القدرة الخاصة التي يستطيع بها الفرد أن يحدد موقفاً إزاء سلوكه. الضمير: ما به يدرك الفرد التمييز بين الحسن والقبيح من الأفعال، فيندفع إلى اتخاذ موقف منها، بعد تقييمها. الضمير غير الشعور، وغير الوعي.

٣١ - عربية (E) Arabesque, (f) arabesque

(في الفن المعماري العربي): نوع من النقش أو الخط المنعرج للزخرفة.

٣٢ - فصام (E) Schizophrenia, (f) schizophrénie

مرض من الأمراض العقلية. إنه ذهان وظيفي.

من أعراضه تفكك الروابط بين الوظائف النفسانية داخل الذات، وانفصال الذات عن العالم الخارجي، في انطوائها على عالم التخيلات والأحلام، واجترار الأفكار. ومن مميزات السلوك الفصامي الإكثار من المفارقات والتناقضات والفوضى.

٣٣ - فكرلوجيا (= إيديولوجيا) (E) Ideology, (f) idéologie

دراسة الأفكار والمعاني وخصائصها وقوانينها، وعلاقتها بالعلاقات التي تعبر عنها. إنها بوجه خاص، البحث عن أصل الأفكار والمعاني.

٣٤ - قطيعة Rupture

٣٥ - كزويستيكا، تسويغية (E) Casuistry, (f) casuistique

في تاريخ الكنيسة الكاثوليكية: إصدار الفتاوى، اعتمادًا بالخصوص، على الرخص. إنها دراسة قضايا الضمير قصد تأويلها تأويلات ملائمة لتسويغ أفعال تخالف القواعد الأخلاقية والدينية، عند تطبيقها على الأحوال الخاصة. وبانزلاق المعنى العام الأول، أمست التسويغية تعني التحايل والمغالطة لتبرير أفعال أو تأويل نصوص تأويلات مرضية، مصلحية.

٣٦ - مبحث (E) Them, (f) Thème

«هو الذي تتوجه فيه المناظرة، بنفى أو إيجاب» (المرجاني، كتاب التعريفات).

٣٧ - متأرخخ

نقترح هذا اللفظ (رغم هجاءه) لننعت أقوامًا يخلطون بين التأريخ والتباهي بماض خاص. إنهم مداحون لماضي شعوبهم، ولو كان ذلك على حساب الحقيقة. يزيفون الواقع التاريخي، طلبًا للتعويض عن التخلف الذي يعانونه، أو ليستروا عيوب ومخازي تراث بلدانهم.

٣٨ - مثالية (E) Idealism, (f) idéalisme

تَعْنِي (E) Ideation, (f) idéation

السيرورة التي بواسطتها تتكون المعاني والمفاهيم وترتبط فيما بينها. وتطلق، أيضاً، على الوظيفة الطبيعية التي عنها تحصل المعاني والمفاهيم.

٣٩ - مجتمعي (E) Social, (f) social

نسبة إلى «مجتمع».

كثيراً ما يلتبس الأمر على البعض فيستعملون اجتماعي (Sociological sociologique) نسبة إلى «علم الاجتماع (= السوسيلوجيا)».

٤٠ - مستقبلية prospective

دراسة الأسباب العلمية والتقنية والاقتصادية والمجتمعية التي تسهم في تطوير العالم المعاصر، وتعين على توقع الأوضاع الناتجة عن تفاعل تلك الأسباب وتأثير بعضها في بعض.

٤١ - مغارب Maghreb

نقترح تخصيصه لتسمية مجموع بلدان شمال إفريقيا / المغرب الكبير / المغرب العربي. وبذلك سنتجنب الالتباس مع (المغرب الأقصى / المملكة المغربية / مراكش (= Morocco; Maroc). والانتساب إلى مغارب هو مغاربي، خلافاً لمغربي الذي سيدل فحسب على «marocain».

٤٢ - مفارقة (E) Paradox, (f) paradoxe

ما يضاد الرأي الشائع (ويغلب استعمال اللفظ في معنى قدحي).

٤٣ - مكتنز thésaurus

لفظ «طيزوروس» من أصل إغريقي (= كنز) يطلق على قاموس يستوعب كل ألفاظ لسان ما. وقد دخل، حديثاً في مصطلحات علوم الإعلام ليدل على جدول خاص بأعم الألفاظ التي يبنى عليها صنف من أصناف المعرفة ويحدد آفاقها الدلالية.

أما هنا، فنطلقه على مجموعات ألفاظ مفاتيح، وقد أحيط كل واحد منها بحقل دلالي، وانتمى كل حقل إلى مجموعة حقول تتجاذب، داخل كتلة بواسطة تداعي المعاني.

٤٤ - منظار (E) Prospect, (f) prespective

نفضل استعمال هذا المصطلح (على وزن مرآة) لتجنب اللفظ الشائع في نفس المعنى، «منظور» (من وزن مفعول).

يترامى لنا الشيء من منظار كذا، فهو منظور / منظور إليه.

٤٥ - نباتية (حياة...) **vie végétative**

حياة بلا أفق، بلا تعال، رغم الكائن البشرى على الاهتمام بالعمليات الأولية للحفاظ على الحياة الحيوانية (أكل وشرب ونوم...) دون اهتمام بتنمية القدرات الفكرية والوجدان.

٤٦ - نسق **(E) System, (f) système**

مجموعة منظمة من الآراء والنظريات يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً منطقيًا.

٤٧ - نظرية **(E) Theory, (f) théorie**

ومنه تنظير ومنظر (théorisation et théoricien)

٤٨ - نوع **(E) Species, (f) espèce**

الإنسان من جنس الحيوان، إلا أن نوعه يميزه عن بقية الحيوانات. فالنوع هو المعنى المشترك بين كثيرين متفقين بالحقيقة، ويندرج تحت الجنس.

٤٩ - وثوقية **(E) Dogmatism (f) dogmatisme**

كل فلسفة أو فكرولوجيا أو عقيدة دينية تدعى أن ما تدعو إليه هو الحقيقة الوحيدة، لا يتسرب إليها أى شك (في مقابل: فكر نقدي ونسبية). إنها حقيقة تقوم على تصورات معينة لا على علاقاتها بالواقع ولا على أوجه الحق في إقرارها.

٥٠ - وجودي **(E) Existential, (f) existentiel**

(أ) ما هو حاصل، عمليًا، في عالم وجود ذات واعية.

(ب) نسبة إلى الوجودية، إلى فلسفة الوجود بصفاتها تجربة حية (philosophie existentielle)

(ج) مجرد إثبات أن الواقع ليس مجرد موضوع للمعرفة، بل وجود قادر على التأثير في الذات المتصلة به. فعندما تؤكد أن «الإيمان تجربة وجودية»، مثلاً، نقصد أن الإيمان ممارسات تجند الذات المؤمنة بكليتها.

٥١ - وعى **conscience de soi/prise de conscience**

الشعور الذى يكتشف به الفرد وجوده: إنه شعور بالشعور/ الشعور الذاتى.

فهرس

الصفحة

٥	مدخل
٥	١ - المقاصد
٨	٢ - ما الإيهام ؟
٩	٣ - تصميم الكتاب
١١	٤ - كيف تم اختيار المفاهيم ؟

القسم الأول إزاحة أنقاض

٢١	الفصل الأول : توطئة لمشروع
٢١	١ - ما الواقع
٢٢	٢ - زواج غير شرعي
٢٣	(أ) الفكرلوجيا
٢٩	(ب) فكرلوجيا قومية
٣٨	٣ - أزمة الغموض
٤٤	الفصل الثاني : النفي من الداخل
٤٤	١ - القومية أساس
٤٥	٢ - الليبرالية وسلفيتها
٤٨	٣ - سلفية الليبرالية
٥٠	٤ - الليبرالية طريق يوصل، أولا يوصل
٥٣	٥ - والآن، ما الليبرالية في علاقتها بالعالم الثالث
٥٥	٦ - لماذا طالت الوقفة مع الليبرالية ؟
٥٦	٧ - مسؤولية المثقفين
٦١	وأخيرًا

القسم الثاني

تمطيط أو تقليص

٦٥	الفصل الأول : مفاهيم إجرائية توحى بأحلام
٦٥	١ - شعب
٦٥	(أ) « شعب » أم شعوبية ؟
٧٠	(ب) معنى « شعب » حسب المعاجم ؟
٧٢	٢ - ديمقراطية
٧٢	(أ) إرادة لا إدارة
٧٣	(ب) معاني ديمقراطية
٧٦	٣ - تاريخ
٧٧	(أ) منطق التاريخ
٧٨	(ب) ثقافة خارج التاريخ
٧٩	(ج) التنبؤ بالغيب
٨٥	(د) جدول شروط ومقومات إنسية جديدة
٨٦	الفصل الثاني : القطيعة التاريخية
٨٦	١ - قطيعة على أو مليل
٩٤	٢ - قطيعة محمد عابد الجابري
١٠١	٣ - جداول
١٠٤	٤ - القطيعة بالتجاهل
١٠٤	(أ) خريطة مبتورة
١٠٥	(ب) يقولون ما لا يفعلون
١٠٧	وأخيراً

القسم الثالث

مفاهيم مضامينها في حيرة

١١١	الفصل الأول : التهريب من التعريب
١١١	١ - الرتبة والنهيق
١١٢	٢ - متاهات التعريب
١١٣	٣ - من المسؤول ؟؟
١١٦	٤ - مسئولية مشتركة

١١٧	٥ - الجامعة أو الجبل العقيم
١١٨	٦ - الثروة والخطاب
١٢٠	٧ - الجامعة وطريق النمو المسدود
١٢٢	الفصل الثاني: من الدارجة إلى العزلة (توفيق الحكيم والحياة المارق)
١٢٢	١ - العامية، فالحياد، ثم
١٢٥	٢ - الشوفينية والواقع
١٢٧	٣ - شعوبية جديدة
١٣٠	وأخيراً

القسم الرابع

تأصيل مع تعصير

١٣٥	الفصل الأول: الأصالة ليست مقبرة
١٣٥	١ - إفراط، أو تفريط
١٣٦	٢ - شبه إجماع على... سلبيات
١٣٨	٣ - لكل عصر عصريّوه
١٤٢	٤ - معاصرة تزرع التخلف، ومعاصرة تسهم في بناء المستقبل
١٤٥	٥ - الباب المغلوق
١٤٧	الفصل الثاني: تأصيل وتعصير بتآن
١٤٧	١ - تأصيل المعاصرة
١٥٠	٢ - حرب على الصيرورة
١٥١	٣ - الانفتاح ومثاقفه
١٥٣	٤ - العربي إنسان، العربي ميت
١٥٥	٥ - عالم الغيب وعالم العلم
١٥٧	٦ - المبدأ والمجهول
١٥٩	٧ - التطور

القسم الخامس

قبليات

١٦٤	الفصل الأول: مطلقية العقل
١٦٨	١ - إشكالية بلا منظار

الصفحة

١٧٢	٢ - فرق الثقافة المعاصرة
١٧٥	٣ - ما معنى «عربي»؟
١٧٨	٤ - الفكر نتيجة صراعات
١٨١	وأخيراً
١٨٢	الفصل الثاني: أحكام اعتبارية
١٨٢	١ - خاصيات الذهن العربي
١٨٣	ملاحظة أولى
١٨٤	ملاحظة ثانية
١٨٨	ملاحظة ثالثة
١٨٨	ملاحظة رابعة
١٨٩	٢ - عين الرضا وعين السخط
١٩١	٣ - لكل جيل حساسية خاصة
١٩٣	٤ - ضرورة نقض نقد النقد
١٩٥	٥ - إلى... أن
١٩٦	٦ - تعالٍ دينامي وتجريد محبط
١٩٨	٧ - التباسات أخرى

* * *

٢٠٣	جدول المصطلحات
٢١٣	الفهرس

١٩٩٠ / ٧٢٦٥	رقم الإيداع
ISBN 977-02-3060-X	الترقيم الدولي

١ / ٨٣ / ٨٨

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)